

الفيلسوف المتحرر



اسم الكتاب : بن رشـــد

اسم المؤلف : يوسف ابو الحجاج الأقصري

اسم الناشر : مكتبة زهران - دار الراوي

رقم الايداع : 15494 / 2017

الترقيم الدولي : 978-977-349-100-0

سلسلة فلاسفة غيروا مجرى التاريخ

الفليسوف المتحرر

ابن رشد



المؤلف

د. يوسف أبوالحجاج الأقصرى



مقدمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله

وبعد..

هذا إصدار متميز عن فليسوف غير عادى لأنه فليسوف مسلم أثار جدالًا واسعًا في أفكاره ما بين فريق اعتبره فليسوف متحرر وفريق آخر أخذ عليه الكثير من المآخذ لذا كان هذا السؤال لماذا ابن رشد؟

والإجابة لأسباب كثيرة أثارت اللغط والجدال....

هذا الكتاب في سيرة ابن رشد وفكره سلكنا فيه مسلكًا خاصًا، فجمعنا بين السيرة الذاتية والتعريف بفكره من خلال أهم كتبه، في الفقة وأصوله والعقيدة والفلسفة والعلوم والطب والسياسة، والحق أن هذا المسلك قد فرضه علينا ابن رشد نفسه، أعنى كون سيرته الذاتية هى مسيرته العلمية نفسها، فلا يمكن الحديث عن الواحدة منهما بمعزل عن الأخري، لقد نشأ ابن رشد في بيت كان أهله إلى العلم أميل، كما يقول مَنْ ترجموا لهذا البيت، فانقطع منذ صغره للدراسة، فلما بلغ أشده في العلم، بدأ التدريس والتأليف والبحث العلمى إلى أن توفي، عن عمر

يناهز خمسة وسبعين عاما.

وبما أن أباه وجده كانا من رجال العلم المرموقين فقد كانا على صلة بالدولة وأهلها، صلة علمية قوامها التدريس وولاية القضاء. وقد ورث فليسوفنا هذه الصلة ببعديها، وأضاف إليها بُعدًا خاصًا هو الطب، فكان يهرع إلى فتواه في الطب كما يهرع إلى فتواه في الفقة. وقد عمل طبيًا - وبالأحرى مستشارًا طبيًا - للخليفة الموحدى أبى يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن وابنه يعقوب المنصور.

ومع أنه كانت له خطوة خاصة تميزه فقد كان أميرًا متنورًا، محافظًا على استقلاله الفكرى منصرفًا إلى مشروعه العلمى الكبير الذي كان ينمو ويتفرع، أكثر فأكثر، كلما قطع فيه أشواطًا: والمشروع الذي يتداخل فيه فتح باب الاجتهاد في الفقة، وتصحيح العقيدة، ورفع الظلم عن الفلسفة وتحريرها من إشكاليات علم الكلام، وإرساء صناعة الطب على أساس علم عصره، بهدف الارتفاع بها إلى مستوى العلم، والقول في السياسة والإصلاح السياسي، قولًا لا نجده في الثقافة العربية، لا لمن سلف ولا لمن خلف. هذا إضافة إلى طموحه في إصلاح علم الفلك، وإنجاز مشاريع فكرية أخرى وعد بها ولكن ضاق عليها عمره، ليله ونهاره، فلم يستطع إنجازها.

عاش ابن رشد خمسة وسبعين سنة قضاها كلها في الدراسة والتدريس والبحث والتأليف. ومع أنه تولى قضاء أشبيلية ثم قضاء قرطبة، وتنقل

كثيرًا مع الخليفة المتنور أبى يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن، بين المغرب والأندلس، فقد بقى مشدودًا إلى مشاريعه العلمية، يعوض بالعمل في الليل ما فاته بالنهار، مستصحبًا معه كتبه وأوراقه مستغلًا فرص الاستراحة في الطريق، على الأرض أو على مراكب السفر، يحقق مسألة أو يسود أوراقًا أو يراجع كتابًا.

كان ابن رشد يسابق الزمن، يكتب في موضوع ويكتشف حين الكتابة أن ثمة مواضيع أخرى تتصل بما هو بصدده، ولم يكن ابن رشد يلقى بالكتاب لينفصل عنه بالمرة إلى كتب أخري، بل كان دائم المراجعة لما كتب و يصحح ويعدل ويحيل إلى السابق واللاحق من مؤلفاته. لم يكن يترك العلم يتقادم في كتبه، بل كان شديد الحرص على تحسين مضمونها مع تقدمه في البحث والمعرفة. ولم يكن يفصل بين تخصص وتخصص إلا على صعيد المنهج - وبحق كان صارمًا على المستوى - أما على صعيد المضمون فقد كان يتحرك كعالم متعدد التخصصات، يستحضر الطب في الفقة والفقة في الطب، والقرآن والحديث في الفلسفة، والفلسفة في العلم في كل ذلك. وبعبارة عصرنا كان يتصرف من منطلق وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة، ومن هنا كانت الحقيقة عنده، وكان العلم الحق، وكان البرهان، في المطابقة مع الوجود.

هذه المطابقة بين العقل والوجود قد تشخصت أيضًا في سلوكه، فكان وجوده، أعنى سيرته، مطابقًا لعقله، أعنى لمسيرته العلمية وخصاله الخلقية.

فعلًا، لم تكن المطابقة بين العقل والوجود عند فليسوفنا المتحرر ابن راشد مجرد نظرة فلسفية للكون.

إن استعادة ابن رشد الفقية، وابن رشد الفليسوف، وابن رشد العالم، ضرورة تمليها علينا، ليس فقط تلك المكانة المرموقة التي يتبوؤها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنسانى والتى غابت في تاريخ فكرنا العربي، بل تمليها علينا كذلك حاجتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته وإلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية، واتساع أفقه المعرفي، وانفتاحه على الحقيقة أينما تبدت له، وربطه بين العلم والفضيلة على المستوى الفكرى ومستوى السلوك سواء بسواء.

لقد ظل ابن رشد في تاريخ الفكر العربي، ولمدى قرون خلت، اسما خافتا كاد أن يطويه النسيان طيا. وعندما بُعث هذا الاسم منذ بدايات هذا القرن بقى شعارًا أو لغزًا أو موضوعًا لاجتهادات معاصرة تستقى إشكالياتها وموجهاتها، في الأعم الأغلب، مما كتبه عنه المستشرقون في النصف الثانى من القرن الماضي، عندما كانت أوروبا تعيد بناء تاريخها الفكرى فالتقت به كمكون من مكوناته. وهكذا جاءت الكتابات عن ابن رشد في معظمها إن لم تقل في جميعها، ترددًا لأصداء الرشدية اللاتينية في صيغتها الاستشراقية، ومما زاد في هذا كون مؤلفات ابن رشد لم تكن متوفرة ولا متيسرة. وما توافر منها لم يكن كله صالحًا للاستعمال إلا إذا تحول الباحث إلى محقق. وعلى أيه حال فقد بقى الاهتمام بابن رشد

في الفكر العربى الحديث مشدودًا إلى الأسئلة التي طرحها المستشرقون، وجميعها يدور حول الموضوعات التي تتصل بشروحه على أرسطو. أما الموضوعات التي يطرحها في مؤلفاته الأصيلة والتى تتناول قضايا من صميم الفكر العربى الإسلامى، كالاجتهاد في الفقة، وتصحيح العقيدة «فى علم الكلام»، وتصحيح وضع الفلسفة في الفكر العربى الإسلامى، وإعادة ترتيب العلاقة بينها وبين الدين، فقد بقيت مغيبة مهجورة، مع أنها هى التي تدعو الحاجة إلى استئناف النظر فيها في أفق تدشين رشدية جديدة في عملية النهضة والتجديد.

لقد قصدنا من هذا الكتاب نشر موجز مؤلفات ابن رشد الأصيلة وضع أداه للعمل ضرورية بين أيدى الباحثين.

وهكذا فالنظر في كتب القدماء، وهى مكمن العلوم العقلية يومئذ، واجب بالشرع وجوب النظر العقلي، ولكن ليس لأن كان، بل لابد للناظر فيها أن يكون قد جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية.

أما ذكاء الفطرة فشرط ضرورى من الناحية العقلية المحض، ناحية القدرة على التعامل مع العلم. وأما العدالة الشرعية فهى هنا بمعنى الأمانة العلمية بلغة عصرنا، فالناظر في كتب القدماء يجب أن لا يزيد ولا ينقص ولا بحرف ولا يشوه ما قاله القدماء ولا يقولهم ما لم يقولوا، سواء كانوا مشاركين لنا في الملة والعقيدة أو مخالفين. وإذا

كانت هذه الخصال ضرورية في مَنْ يُريد النظر في كتب القدماء فهى بالأولى والأحرى واجبة في من ينظر في كتب الشريعة أعنى الفقهاء، فإن صناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العلمية. والفضيلة العلمية أساسها الفضيلة الخلقية.

الأولى تعنى أن يكون العالم مقتنعا بصواب الرأى الذي يقول به والمذهب الذي يعتنقه وأن تتشخص هذه القناعة في سلوكه، وبذلك يتحقق التطابق بين العقل والوجود في نفسه.

ولم يكن ابن رشد من الذين يعيبون على الآخرين أشياء يرتكبها كلا، لقد كانت هناك طريقة مارسها ملوك زمانه - وموروست من قبل وتمارس من بعد - وهى ما يسمى بالدارجة المغربية «التتريك»، وما أطلق عليه في عهد معاوية اسم «الاستخراج»، وما يطلق عليه اليوم اسم «المصادرة»، وذلك بأن يلجأ الحاكم إلى الانتقام من الشخص الذي يريد معاقبته لأمر ما، لا يريد التعريف به، إلى مصادرة أملاكه بدعوى تطبيق «العدالة»، ويكون ذلك مبررًا بصورة خاصة مع الموظفين الكبار من وزراء وقضاة ومن يظن بهم أنهم استغنوا من المنصب الذي قلده الحاكم إياهم. وكم من وزراء وقضاة عوقبوا هذا النوع من العقاب زمن ابن رشد، إلا ابن رشد نفسه. فعندما قرر المنصور محاكمته، بتحريض من حساده، ولأسباب سياسية لم يجد ذريعة يخفى بها السبب الحقيقى في محاكمته غير دعوى الاشتغال بعلوم الأوائل، هذه العلوم التي كان

قد مضى نحو خمس عشرة سنة على اشتغاله بها في عهد المنصور نفسه وبعلمه، وما ينيف عن أربعين سنة بطلب من أبيه الخليفة المتنور أبى يعقوب.

وإنما لجأ المنصور إلى هذه التهمة الغريبة التي تقتضي منه التذكر لأربعين سنة من تاريخ حكم أسرته لأنه لم يجد ما يمكن أن يؤاخذ على فليسوفنا المتحرر ابن رشد الذي تولى قضاء قرطبة وقضاء إشبيلية، ذلك لأن اتهام ابن رشد في هذا المجال كان يعنى اتهام الناس جميعا في ما رأوه منه وما سمعوه عنه في مجال القضاء وغيره من المجالات:

لقد شهد له جميع الذين ترجموا لحياته بالفضل والاستقامة والنزاهة وخدمة الصالح العام، إلى درجة أن ابن الأبار لم يتردد في القول: «ولم ينشأ في الأندلس مثله كمالا وعلما فضلًا. ثم يضيف: «وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحًا، وولى قضاء قرطبة فحمدت سيرته، وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترقيع حال ولا جمع مال، إنما قصرها على مصالح أهل بلاده خاصة ومنافع الأندلس عامة». وقد ردد هذه الشهادة جميع الذين ترجموا له فقال ابن عبدالملك المراكشي: «كان تمكن حظوته عند الملوك وعظم مكانته لديهم لم ينفق جاهه قط في شيء يخصه، ولا في استجرار منفعة لنفسه. إنما كان يقصره على أهل بلده خاصة، ومنافع سائر بلاد الأندلس عامة». وينقل ابن أبى أطبيعة عن القاضي أبى مروان الباجى هذه الشهادة، قال: «كان القاضى

أبو-الوليد ابن رشد حسن الرزى ذكيًا، رث البزة قوى النفس». وكانت قوة نفسه تأبى عليه أن يكون غير ما هو مع جميع الناس، الضعيف والقوى سواء. فإذا تدخل الخليفة المنصور في ميدان العلم، من غير علم، صاح فيه كما يصيح الأستاذ في تلميذ أو طالب: «تسمع يا أخي!» يقولها باللغة الطبيعية جاريًا في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتحيلو الكتاب من الإطراء والتقريظ، يشهد بذلك ما ختم به كتابه «فصل المقال» إذ كتب في الثناء على الدولة، لا ليمدح بل ليسجل واقعا ويبرز إيجابيات بلغة طبيعية تراعى النسبية في القول والحكم، هى أبلغ في التعبير عن الحقيقة من عبارات «الإطراء والتقريظ» يقول: «وقد رفع الله كثيرًا «وليس جميع» من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات «التى أصابت الحكمة والشريعة» بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى كثير «وليس إلى جميع» من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق «الفلاسفة».

ولم يتردد ابن رشد فليسوف قرطبة في انتقاد من سبقوه من الفلاسفة والشراح كالفرابى وابن سينا، والإسكندر وثامسطيوس قبلهما، بلهجة لا تخلو من العنف الفلسفي، عندما يلاحظ أنهم أرتكبوا أخطاء لا تليق بالعلماء، سواء في الفهم أو في التأويل، ولكن دون أن ينسى الشهادة لهم بالفضل، في ما كان لهم فيه فضل عليه أو على غيره، ولم يتعصب

إلا للحق والصواب. ولم يكن يتردد في الاعتراف بالخطر إذا تبين له أنه ارتكب خطأ، ولم يكن يتردد في التصريح بالتقصير وباحتمال وقوعه في الخطأ، والتنبية إلى أن رأيه لا يمثل الحقيقة النهائية، طالبا من قرائه أن يكاتبوه ويطرحوا ما قد يبدو لهم من شكوك أو مآخذ على ما قرره في مسألة من المسائل. يقول في آخر مقالة من كتابه «شرح ما بعد الطبيعة» الذي ألفه في أواخر عمره، بعدما لا يقل عن أربعين عامًا من البحث والتأليف والتدريس: «هنا انقضت هذه المقالة، والحمد لواهب العقل كثيرًا وقد بلغت في تفسيرها أقصى ما انتهى إليه جهدى بعد تعب طويل وعناية بالغة. وأنا أقول لمن وقف على تفسيرنا لهذا الكتاب ما قاله أرسطو في آخر كتاب السفسطة: إنه مَنْ وقف على تقصير منا في ما وضعناه فليعذرنا». وفى «شراح كتاب النفس» يقول بصدد طبيعة العقل، بعد أن انتهى من مناقشة آراء الشراح السابقين ونقدها يفسر كل شيء فقد يكون منطلقا لتفسير أكمل. ولهذا أطلب الآن من الأصحاب الذي سيقرؤون هذا الكتاب أن يطرحوا أسئلتهم كتابة، لأنه نجد الحقيقة بهذه الطريقة، إذا لم أكن قد صادفتها بعد. وإذا كنت قد صادفتها، كما يخيل إليّ، فإن أسئلتهم ستساعدنى على توضيحها أكثر، وكما يقول أرسطو: «فالحق يوافق الحق ويشهد له».

والحقيقة التي يقول فليسوفنا المتحرر ابن رشد بتواضع العلماء -- إنه يمكن أن يكون قد عثر عليها هى من أخطر الحقائق الفلسفية في العصور

الوسطي، وقد تبناها «الرشديون اللاتين» ووظفوها في صراعهم ضد الكنيسة. ومعلوم أن رجال الكنيسة قد حملوا حملة شعواء على ابن رشد منذ القرن الثالث عشر واستمرت الحملة حتى القرن الثامن عشر! وكان أخطر شيء في فكر ابن رشد: تلك الحقيقة التي نوه فليسوفنا المتحرر ابن رشد في النص السابق بعثوره عليها، أعني: وحدة العقل الهيولانى وأزليته، وخلود النوع الإنسانى وهى الحقيقة التي رأى أنها ما يقتضيه مذهب أرسطو، في المسألة التي تركها هذا الأخير معلقة، مسألة: طبيعة العقل الهيولانيك أمفارق هو وأزلى، أم لا؟

والحق ابن رشد كان في هذه المسألة فليسوفًا عميقًا وأصيلًا وليس مجرد شارح.

قال ابن رشد فعلا في شرحه على اللفظ لكتاب النفس لأرسطو بوحدة العقل الهيولانى وأزليته وبخلود النوع الإنساني. أما قدم العالم فقد دافع عن وجهة النظر القائلة به في جميع كتبه، مبينًا أن ذلك لا يتعارض مع ظواهر نصوص الشرع «القرآن» وأن العقل الذي يقضي بوجود مدبر أول أزلى «الله» يقضى في الوقت نفسه أن تكون صفاته وأفعاله أزلية كوجوده، ولما كان العالم فعله، فالعقل يقضى أن يكون تابعًا للفعل الإلهى في أزليته وليس معنى كونه قديماً أنه غير حادث مطلقا. بل هو غير حادث فقط الحدوث الذي في الشاهد. أما في الحقيقة فهو دائم الحدوث، أما خلود العقل الهيولانى وخلود النوع الإنسانى فيلا يتعارضان مع الدين في

شيء، بل هو الطريق لإثبات المعاد وخلود النفس، كما لا يتعارض القول ب«وحدة العقل الهيولاني» مع الحساب والثواب والعقاب يوم القيامة لأن الجزاء يخص ما اكتسبه الإنسان، والعقل المكتسب هو عقل فردي. وهذا يعنى أن في النفس البشرية جزءًا خالدًا أزليًا لأنه فعل الله، وفعله أزلي، وجزءًا حادثا فانيا هو المكتسب الذي يرجع أصله إلى الصور الخيالية والإدراكات الحسية وما يتبع ذلك من نزوعات وأفعال.

ولم يتردد الفليسوف الفقية المجتهد أبو الوليد ابن رشد في التصريح بهذا الذي كان يبدو أنه الحقيقة التي يقول بها العقل، وهى في نظره واجتهاده لا تتعارض مع الدين لأنها لا تمس أي مبدأ من مبادئه. ومبادئ الدين هى الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر، أما تفصيل القول في هذه المبادئ فهو مسألة اجتهاد، والاجتهاد في العقيدة كما في الشريعة جائز، وأحيانًا واجب، ولكن فقط للعلماء الذي يستجمعون شروط الاجتهاد التي هى أولا وقبل كل شيء: «العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية»، إضافة إلى الفطرة الفائقة وتحصيل العلوم الضرورية.

إن ابن رشد يضع نفسه فعلا في مرتبة المجتهد في النظريات كما في الفقهيات. وهذه مرتبة لم ينكرها عليه أحد، ولن يستطيع أحد أن يشكك في استحقاقه لها، ومع ذلك فلم يكن فليسوف قرطبة يدعى امتلاك الحقيقة.

بل كان يرى أن الاجتهاد في النظريات كالاجتهاد في الفقهيات معرض صحابه للصواب والخطأ، خصوصا في ا لمسائل العويصة. ولذلك وجدناه

يطلب من قرائه أن يبعثوا له اعتراضاتهم وشكوكهم كتابة كي يتمكن من القيام بالمراجعة لموقفه، إذا كان ذلك سيقترب به من الحقيقة بمسافات أكبر. ومع ذلك يبقى الاجتهاد في النظريات اجتهادا فرديا مفتوحا للخطأ، إذا لا يتقرر فيه إجماع كما يمكن أن يتقرر في الفقهيات. من أجل ذلك - يقول ابن رشد - يشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين، هذا إذا كان الاجتهاد من العلماء المستجمعين للشروط التي ذكرنا أما غيرهم ممن لم تجتمع فيهم تلك الشروط، أعنى الفطرة الفائقة والعلم الكافي والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فهؤلاء خطأهم غير مصفوح عنه في الشرع، فهم إثم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العلمية. وذلك كما هو الحال في الخطأ في الطب والسياسة. فإن كان الخطأ صادرا عن طبيب متقدر أو حاكم عادل، فهو مصفوح عنه، أما إذا كان من مدعى الطب أو من حاكم غير عادل فهو إثم يعاقب عليه.

وهذا الموقف الاجتهادى في الاجتهاد، المتسم بالانفتاح والاعتراف بالاختلاف وإمكانية الخطأ، لا بل والحق فيه، يعكس ميزة في فليسوف قرطبة وقاضى قضاتها لا نجدها في غيره، لا في الفلاسفة ولا في الفقهاء!

نقصد بذلك جمعه بين مرتبة الاجتهاد في العلوم الدينية وفى العلوم العقلية سواء بسواء. والواقع أنه لم يكن في فلاسفة الإسلام مَنْ كان على معرفة كافية بعلوم الدين، فلم نسمع عن أحده منهم أنه كان فقيها أو قاضيا أو محدثا، ولم يكن في علماء الاسلام مَنْ كان على إطلاع على الفلسفة وعلومها من

موقع البحث عن الحقيقة مجرداعن هوى التمذهب، ولا عن دافع الرد على الخصم من موقع التخاصم المذهبي. حتى الغزالى فهو يعترف أنه لم يطلع على الفلسفة وعلومها إلا من كتب ابن سينا. وهذا الأخير لم يستجمع شروط الاجتهاد التي نص عليها فليسوف قرطبة. الفيلسوف المتحرر ابن رشد فقد تأول على أرسطو أشياء تقع خارج ما يقتضيه مذهبه، فنقصته العدالة الشرعية من هذه الجهة.

إن جمع ابن رشد بين مرتبة الاجتهاد في العلوم الشرعية كما في العلوم الفلسفية - أو بين الأصالة والمعاصرة كما نقول اليوم - قد أكسبه ثقة بالنفس كبيرة، وجعله في الوقت نفسه يعى تمام الوعى نسبية الحقيقة، في المجالين معا، فالحقيقة في العلوم الشرعية كما في العلوم العقلية هى دوما «تأويل». تأويل «ظواهر النصوص» وتأويل «ظواهر الطبيعة» والتأويل فعل عقل بشرى قاصر بطبعه معرض للخطأ، ولكنه قوى بقدرته على مراجعة أحكامه وتصحيحها.

وإذا كان فليسوف قرطبة وقاضى قضاتها قد أمسك قلمه ولسانه عن التبجح والتنويه الذاتى الذي اتسم بهما خطاب كل من الغزالى وابن سينا، فإنه لم يتردد، في مقابل ذلك، بالاتراف مرات كثيرة بالقصور والنقصان.

من ذلك مثلا اعترافه بأن ما منعه من التأليف في جزئيات الطب «طب التجريبي» هو أنه لم يمارس مهنة الطب بما فيه الكفاية، يقول: «وذلك أنى لم أزاولها كبير المزاولة اللهم إلا في نفسى أو في أقرباء لنا أو أصدقاء». أما

الطب النظرى أو الكليات فقد ألف فيه، ليس فقط لكونه درسه في أمهات المراجع، بل ايضاً لأنه كان يمسك بأصوله العلمية، أعنى العلم الطبيعي.

وبعد، فإذا كان لنا أن نوجز مقومات شخصية ابن ر شد في كلمات فقد يجب القول إنه جمع بين العلم والفضيلة، كان يجسد بحق الفكرة التي قال بها سقراط، وهى أن المعرفة أساس الفضيلة. «الفضيلة علم والرذيلة جهل»، فالعالم لا يكون إلا فاضلا، في تصور سقراط وإذا كان هذا التصور لا يجد له تطبيقات كافية في التاريخ، فإن ابن رشد كان بحق أحد أولئك القلائل الذين اقترن لديهم العلم بالفضيلة، ليكون حكمه ويكون صاحبه حكيما.

والغريب أن الأمر يحتاج لمجلدات وليس مجرد إصدار.

تمنياتى برحلة قراءة متأنية ودقيقة

متمنيا أن تحظى بإعجاب العامة قبل الخاصة.

والله الموفق والمستعان

المؤلف

د. يوسف أبوالحجاج الأقصرى

بطاقة تعارف

الاسم: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد الأندلسي

الميلاد: ١٤ أبريل ١١٢٦ م الموافق ٥٢٠ هجرية

مكان الميلاد: قرطبة – الأندلس

الوفاة: ١٠ ديسمبر ١١٩٨م الموافق ٥٩٥ هجرية

الموطن: الأندلس

اللقب: قاضي قرطبة – الشارح

العصر: دولة الموحدين

المهنة: عالم وفليسوف مسلم

مجالات العمل: طب إسلامي – فلسفة – فلك – جغرافيا – رياضيات – فيزياء – علم الكلام – علوم إسلامية.

أشهر أعماله البارزة: تسوية الخلاف ما بين الفلسفة والدين – تسوية الخلاف ما بين الدين والمنطق – تسوية الخلاف ما بين الفلسفة الأرسطية والإسلام

اسم الشهرة: ابن رشد الحفيد

أشهر كتبه: بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقة – كتاب مناهج الأدلة – كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة في الاتصال – كتاب تهافت التهافت – كتاب الكليات... وغيرها.





الفصل الأول

السيرة الذاتية

من الصعب الاجتماع على نص موحد متفق عليه لسيرة ابن رشد .. لم يخلف ابن رشد أي نص في السيرة الذاتية أو ما يشبهها – على الأقل فيما بقى معروفا من نصوصه. وباستثناء فقرتين أوردهما عبد الواحد المراكشى في كتابه «المعجب»، رواية عن تلميذ لابن رشد، يتحدث فليسوفنا ابن رشد في إحداهما عن لقائه الأول ب«أمير المؤمنين» وفى الأخرى عن اقتراح ابن طفيل عليه، باسم هذا «الأمير»، تلخيص كتب أرسطو و«رفع القلق عن عبارته ليسهل فهمها على الناس»، باستثناء هاتين الفقرتين اللتين تُرويان على لسان ابن رشد، فإننا نكاد لا نعثر له على حديث عن شئونه الشخصية، ما عدا عبارات سجلها قلمه، بين ثنايا هذا ا لكتاب أو ذاك، أشار في بعضها باقتضاب شديد إلى ما سبق أن فعل أو ما ينوى فعله في مجال البحث العلمي والكتابة والتأليف، أو إلى ما حركه إلى تأليف هذا الكتاب أو ذاك، وأخير في بعضها الآخر عن

تنقله بين قرطبة وأشبيلية ومراكش، مسجلا ملاحظات سريعة بعبارات مقتضبة جدا، أو معبرا عن إحساسه بالغبطة أو بالمرارة مما له علاقة بوضعية كفليسوف وبالجملة فكل ما سجله ابن رشد بقلمه أو روى عنه، مما يتعلق بشأنه الشخصي، لا يخرج عن مجال مسيرته العلمية.

أما كتب التراجم فتكاد لا تخرج عما قاله ابن الأبار في كتابه «التكملة» ومحمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي في كتابه «الذيل والتكملة» - . ومن هذين الكتابين ونصوص أخرى تكرر ما ورد فيهما أو اضيف إليهما أشياء أخرى غير ذات قيمة كبري، يستقى الباحث منها عناصر موجهة لأى حديث عن سيرة ابن رشد، وهذه العناصر هى بالسرد التقليدي: أسرته ونسبه، دراسته، الوظائف التي تقلدها، تآليفه، نكبته ووفاته.

فهل سنتقيد بهذا النموذج التقليدى عند الحديث عن سيرة أكبر الفلاسفة في الإسلام، بل في العصور الوسطى عامة؟ هل نستسلم لما فرضه علينا تواضعه الجم من «نكران الذات» وكونه يريد أن يتميز، حتى في هذا المجال، وماكتبه عن الرجلين اللذين جادلهما وبين مواطن الشطط والخطز في فكرهما وهما أبى حامد الغزالى الذي سجل بقلمه سيرته الروحية، كما ارادها، في كتابه «المنقذ من الضلال»، وأبى على بن سينا الذي أملى تفاصيل عن حياته ومشاريعه الفكرية على أحد تلامذته؟

الواقع أن هذا النموذج التقليدي، «الجاف»، الذي تفرضه علينا كتب

التراجم عند حديثها عن ابن رشد، يتحول إلى إطار حي ملائم، إذا نحن عرفنا كيف نطرح فيه ومن خلاله، اسئلة معاصرة لنا نحن، حول الثغرات التي يكتشفها الباحث المعاصر في «المواد» التي ملأ بها أصحاب التراجم نموذجهم التقليدى ذاك، وعرفنا أيضا كيف نوظف ذلك في سد فجوات ذلك النموذج وتوسيع إطاره، وهذا ما نجده في كثير من كتب فليسوفنا ابن رشد من عبارات تعين على ذلك، وعرفنا أيضا كيف نربط ذلك كله بالأحداث التي عاصرها فليسوفنا المتحرر ابن رشد في مجال السياسة منها وغير السياسية، إن ا لباحث الذي يطمح إلى تجاوز ذلك الإطار الضيق الذي تتحدث عنه فيه كتب التراجم، مطالب بالتنقيب و«التفتيش» بين ثنايا نصوصه، مع استحضار الأحداث السياسية التي لا بد أن يتأثر بها كل من يعيش في وضعية تفرض عليه الاحتكاك المباشر مع رجال الدولة.

لنتحرك إذن داخل هذا الإطار «التقليدي» مع التركيز على طرح ما يتحمله من أسئلة معاصرة لنا، و«الحفر» بالتالى عن الأجوبة الممكنة التي تنطوى عليها، بصورة ما، المواد التي سجلها فيه المؤلفون القدامي، مع التنقيب في النصوص الرشدية المتوافرة لدينا وهو ماسنحاول البحث فيه.....

النسب والأسرة

يتسلسل نسبه، كما حققه صاحب «الذيل والتكملة» عبر شجرة تضم ثمانية آباء، فهو: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن رشد. وهذا التناوب بين «محمد» و«أحمد» يدل على اعتزاز

الأسرة بأبائها، فالابن يسمى باسم جده ليخلفه ويحافظ على ذكراه وليكون مثله، وإذا سمي باسم أبيه فغالب أنه ولد بعد وفاته، فيسمى باسمه تخليدا له وتأكيدا للاستمرارية! أما انحصار أسماء اباء صاحبنا في «محمد» و«أحمد» إلى جده السابع «عبد الله» فيشير إلى ارتباط الأسرة ب«خير الأسماء» عند المسلمين، اسم رسول الإسلام.

حاول بعض حساد فليسوفنا الطعن في نسبه بمناسبة نكبته، فقد فرض عليه الخليفة الموحدي المنصور، إثر محاكمة صورية، فرض عليه الاقامة الإجبارية في قرية أليسانة بجوار قرطبة، وكانت مسكنا لليهود خاصة، قالوا إنما نفاه الخليفة إلى هذه القرية «اليهودية» لأنه «ينسب إلى بني إسرائيل وأنه لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس»، وإذا كان صحيحا أن جل القبائل العربية في الأندلس قد احتفظت ب«النسب» الذي يربطها ب«أصول» لها في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فإنه لا شيء يبرر هذا التأويل فقد قيل به لتفسير اختيار الخليفة نفيه إلى قرية قريبة من قرطبة معظم سكانها كانوا من اليهود والعلاقة بين الأمرين واهية، بل ومغرضة كما هو واضح.

على أنه لو كانت أسرة ابن رشد تشعر بالحرج في شأن نسبها لعمدت، وهي من البيوتات المرموقة صاحبة النفوذ المعنوي الكبير، إلى اصطناع نسب عربي، كما جرت العادة يومئذ في المغرب والأندلس وبلدان المشرق.

وصنع شجرات النسب أمر شائع معروف في المجتمع العربي

والإسلامي. وقد سبق أن نسب ابن حزم إلى رجل فارسى اسمه «يزيد» قيل عنه إنه من موالى يزيد بن أبى سفيان، وهو من الفاتحين الأول توفى سنة ١٨ هـ هذا في حين أن الأبحاث الحديثة تقول عنه، أعنى ابن حزم، إنه «خرج من أسرة من أهل أسبانيا الغربية كانت تقيم في لبلة، وكانت تدين النصرانية وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الإسلامى أمدا غير قصير إلى أن أعتنق حزم، جد صاحبنا، الإسلام في منتصف القرن الثالث الهجرى. وصدق ابن خلدون الذي قال: «النسب أمر وهمى لا حقيقة له وأن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب «الأعراب» ومن في معناهم».

وكان على رأس الفقهاء في الأندلس في هذا العصر، عصر المرابطين أسرتان هما بنو حمدين وبنو رشد، وبينما كان بنو حمدين طموحين سياسيا ميالين إلى ترجمة مكانتهم العلمية والاجتماعية إلى نفوذ سياسى مباشر، كان بنو رشد أميل إلى الوقوف عند حدود الوجاهة العلمية والاجتماعية. ومن مظاهر الطموح السياسى لفقهاء بنى حمدين الحملة الشرسة التي شنها كبيرهم أبو عبد الله محمد بن حمدين قاضى قضاة قرطبة على كتاب «الاحياء» للغزالى بمجرد ما وصل إلى الأندلس. ومعلوم أن الغزالى كان يريد أن يجعل من كتابه «إحياء علوم الدين» فقها للروح بعد أن غرق الفقة الرسمى في الرسوم والشكليات وصار الناس يتخذون من الفروع أصولا، وخلا الميدان من العلماء المجتهدين. لقد شعر منهم الزمان - كما

يقول الغزالى - ولم يبق إلا المترسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان، و أصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفا»، إلى غير ذلك من العبارات الجارحة في حق الفقهاء والتى ملأ بها الغزالى مقدمة كتابه وبثها في ثنايا أجزائه. كما يقول فريق من علماء الفلسفة الاسلامية.....

لقد رأى فقهاء قرطبة في كتاب «الإحياء» دعوة مباشرة إلى الحد من نفوذهم والثورة عليهم فتجندوا ضده، وقاد الحملة أبو القاسم ابن حمدين فأفتوا بتكفير من قرأ كتاب «الإحياء»، واستصدروا من الأمير المرابطى على بن يوسف بن تاشفين أمراً بإحراقه. فجمعت نسخه وأشعلت فيها النيران في قرطبة وغيرها من حواضر الأندلس والمغرب وكان ذلك سنة ٥٠٣ هـ، قبل مولد فليسوفنا ابن رشد بسبع عشرة سنة.

ومن مظاهر الطموح السياسى لبنى حمدين قيام القاضى أبى جعفر، أخى أبى القاسم المذكور، بركوب ثورة أهل قرطبة على الوالى المرابطى «بسبب اعتداء أحد جنوده على امرأة من أهل قرطبة. خلع أهل قرطبة بيعة المرابطين وأقاموا حكما جماعيا، جعلوا على رأسه بن حمدين هذا سنة ٥٣٩ هـ، ثم ما لبث أن استبد بالأمر وتسمى ب«أمير المسلمين وناصر الدين». فقام ضده فريق من أهل قرطبة واستدعوا بن هود «آخر ملوك بنى هود في سرقسطة» الذي كان يقيم في كنف ملك قشتالة ففر ابن حمدين هاربا، ولم يمضى إلا وقت قصير حتى ثار أهل قرطبة على ابن هود هذا وطردوه وأعادوا ابن حمدين ثانية، ثم إن خصومه من الفقهاء وغيرهم

استدعوا ابن غانية، أحد الثوار العتاة على المرابطين الذي كان مستوليا على أشبيلية آنذاك، فلبى دعوتهم وجاء قرطبة وأخرج منها ابن حمدين، فاستنجد هذا الأخير بملك قشتالة فدخل قرطبة سنة ٥٤٠ هـ. غير أن ملك قشتالة رأى أن من مصلحته مهادنة ابن غانية والتحالف معه فنصبه على قرطبة.

جرت تلك الحوادث أثناء الحروب بين المرابطين والموحدين، وكان ابن رشد الفليسوف قد ولد سنة ٥٢٠ هـ بقرطبة، فعاش قسما من تلك الأحداث في طفولته وشبابه، وبقيت عالقة في ذاكرته كتجربة جديرة بالاعتبار واستخلاص الدرس، وذلك ما فعله في كتابه الذي اختصر فيه جمهورية أفلاطون، حيث ذكر تجربة الحكم الجماعى في قرطبة وتحوله، مع ابن غانية، إلى استبداد، أو وحدانية التسلط حسب تعبيره، ذكر ذلك كمثال يؤكد نظرية أفلاطون في تحول المدينة الديموقراطية «الجماعة» إلى مدينة الاستبداد والطغيان.

ولما انتصر الموحدون على المرابطين وتمكن عبد المؤمن من تأسيس دولتهم والاستيلاء على مراكش عاصمتها سنة ٥٤١ هـ، قصده ابن حمدين في مَنْ قصده من الثوار في الأندلس، ولكن بدون طائل، فعاد إلى الأندلس واستقر بمالقة يجتر فشله إلى أن توفى سنة ٥٤٦ هـ.

ذلك عن بن حمدين، أما بنو رشد فكان أبرز شخصية فيهم هو الإمام ابن رشد الجد «تمييزا له عن فليسوفنا ابن رشد الحفيد» المولود سنة ٥٤٠

هـ، بقرطبة والذى يعد من أكبر فقهاء الأندلس على الإطلاق، تتلمذ عليه الفقية الشهير القاضي عياض وغيره من كبار الفقهاء والمحدثين، وتولى منصب قاضي قضاة قرطبة - أو قاضي الجماعة فيها - سنة ٥١١ هـ، على عهد على بن تاشفين، الملك المرابطي، «سار فيه بأحسن سيرة وأقوم طريقه» وعرف ب«الجلالة والفضل، والذكاء، والنبل، والنزاهة والحلم، والمعرفة والعلم». ومع أنه قام بمهام دبلوماسية تفاوضية، تارة بتكليف من الملك المرابطى، وتارة للتحدث باسم أهل قرطبة، فإنه لم تكن له أية مطامح سياسية، إذ «كان إلى العلم أميل» كما يقول عنه المؤرخون. وكان قد بدأ قبل توليه القضاء، تأليف كتابه «البيان والتحصيل»، وهو موسوعة فقهية في عدة مجلدات، فبقى مرتبطا به إلى أن طلب الاستعفاء من القضاء سنة ٥١٥ هـ، لينقطع إلى التأليف والتدريس، وكان من جملة ما ألف كتابه الشهير «المقدمات» في الفقة أيضا. تولى عام ٥٢٠ هـ، قبيل ميلاد فليسوفنا ابن رشد الحفيد بنحو شهر أو يزيد، فسمى المولود الجديد باسمه تيمنا وتخليدا لذكراه.

أما ابنه أبو القاسم، والد فليسوفنا ابن رشد فكان هو الآخر فقيها له عدة تآليف في الفقة والحديث، وكان له مجلس تدريس في جامع قرطبة، وله تفسير للقران في أسفار، وشرحا على سنن النسائي، وبرنامجا ذكر فيه شيوخه وما رواه عنهم. وقد تولى قضاء قرطبة سنة ٥٣٢ هـ، بعد عزل القاضي الثائر أبى جعفر بن حمدين الذي سبق الكلام عنه، وبذلك

دخل في سلك كبار رجال الدولة كأبيه، ولكنه كان مثله إلى العلم أميل، فاستعفى من القضاء وتفرغ، كما فعل والده، للتدريس والتأليف إلى أن توفى سنة ٥٦٣ هـ، وابنه فليسوف قرطبة ابن رشد في قمة نضجه الفلسفي وقمة مجده العلمي والسياسي بوصفه طبيبا للخليفة الموحدى وأحد الموجهين للسياسة الثقافية للدولة.

ترك ابن رشد عدة أولاد تخص التراجم بالذكر منهم «أحمد» الذي سمى هو الآخر باسم جده، وكنى مثله بأبى القاسم، وقد توفى سنة ٦٢٢ هـ، كان هو الآخر فقيها وقاضيا في بعض جهات الأندلس«حمدت سيرته فيه كأسلافه»، هذا إضافة إلى اهتمامه بالطب. أما ابنه الثاني، الذي سمى باسم جده الأعلى عبد الله، وكنى بأبى محمد، فقد اشتهر في الطب أكثر من اشتهاره في الفقة، كان طبيبا للخليفة الموحدى الناصر، ابن يعقوب المنصور.

ومع أن أصحاب كتب التراجم والطبقات يذكرون أنه كان لفليسوفنا أولاد آخرون فإن أيا منهم، سواء من ذكرته هذه الكتب أو من لم تذكره، لم يشتهر بالفلسفة كأبيهم. لقد ورثوا منه الفقة والطب، وتفرق فيهم هذان العلمان. أما الفلسفة فقد اختص بها هو وحده: لم يرثها من أحد آبائه ولم يشتهر بها أحد من أبنائه، وإن كانت لبعضهم مشاركة فيها فبالعرض لا بالذات - حسب عبارة القدماء - أعنى من جهة اشتغالهم بالطب وليس بوصفهم فلاسفة ! ذلك ما يخبرنا به ابن رشد الذي كتب يقول في خاتمة كتابه المشهور ب«تلخيص كتاب المزاج» لجالينوس: وأكثر ما

حركنى إليه «إلى تلخيص هذا الكتاب» ابناى أبو القاسم وأبو محمد، إذا كانت لهما مشاركة في هذه الصناعة وفى العلوم الحكمية التي لا يتم النظر في هذه الصناعة إلا بها، كما بين ذلك جالينوس في مقالته: أن الطبيب الفاضل هو فليسوف ضرورة».

لا نعرف إلا النزر اليسير حول دراسة ابن رشد، خاصة ما يتعلق منها بالفلسفة وعلومها، أما «العلوم النقلية» من تفسير وحديث وفقه ولغة ونحو وبلاغة وشعر.. إلخ، وهى وحدها كانت مادة التعليم الرسمى في عصره، فلا بد أن يكون فليسوفنا ابن رشد قد درسها على الطريقة التي كانت سائدة في الأندلس في ذلك الوقت، والتى وصفها أبو بكر بن العربي، الفقية المشهور المتوفى سنة ٥٤٣ هـ، وابن رشد يومئذ في الثالثة والعشرين من عمره - بقوله: وصار الصبى إذا عقل، وسلكوا به أمثل طريقة لهم، علموه كتاب الله، ثم نقلوه إلى الأدب، ثم إلى الموطأ «موسوعة الإمام مالك في الفقة» ثم إلى المدونة «أشهر كتاب مرجعى في الفقة المالكى بالمغرب العربى والأندلس يومئذ، لصاحبها سحنون المتوفى سنة ٢٤٠ هـ» ثم إلى وثائق ابن العطار يختمون له بأحكام ابن سهل «كل ذلك في الفقة».

وإذن، فما لا شك فيه أن فليسوفنا قد بدأ دراسته في صباه المبكر بحفظ القرآن الكريم حفظا متقنا، فقد بقى عالقا بذاكرته إلى أن أسلم الروح، وهذا ما يظهر واضحا في استحضاره السريع والتلقائى

للعديد من الآيات في مؤلفاته ذات الصلة، مثل «بداية المجتهد» و«فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت»، وأيضا في كتبه الأخرى الفلسفية والعلمية.

أما في الفقة والحديث فتذكر المصادر أنه حفظ «المدونة» وقرأ «الموطأ» على أبيه حفظا، كما تلقى الحديث عن آخرين من كبار المحدثين في زمانه، وكان يستشهد به في كتبه، بسهولة وعن حفظ، كلما استدعى السياق ذلك. هذا من جهة، ومن جهة أخرى اشتهر عنه أنه كان له الحظ الوافر من العربية، وأنه ألف كتابا بعنوان «الضروري في النحو»، وأنه كان يحفظ الكثير من شعر المتنبى وأبى تمام، وأنه كان يتمثل بشعرهما، إضافة إلى شعراء آخرين بما فيهم شعراء الجاهلية، كما تدل كتاباته على أنه كان على معرفة دقيقة وواسعة ب«علم الكلام» خاصة منه علم الكلام الأشعري.

أما د راسته للعلوم القديمة فلا تمدنا كتب التراجم بشأنها إلا بكلام عام ومتقتضب، من قبيل: «أخذ علم الطب عن أبى مروان بن جريول البلنسي» «ابن الأبار»، وكان قد اشتغل بالتعليم وبالطب على أبى جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عن كثيرا من العلوم الحكمية «ابن أبى أصيبعة» كما أخذ عن أبى مروان عبد الملك بن زهر أشهر أطباء الأندلس في زمانه، وقد وصفه ابن رشد نفسه بأنه كان أعظم طبيب بعد جالينوس، وهو والد الطبيب الشهير أبى بكر بن زهر، صديق فليسوفنا ابن رشد

والمتوفى في نفس السنة التي توفى فيها هو، أعني سنة ٥٩٥ هـ.

أما المنطق والفلسفة، بالتحديد، فلا تذكر المصادر أساتذته فيهما، ولكن مما لا شك فيه أنه درس كتب أبى بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة الذي ينتمى إلى المدرسة الرياضية الفلسفية التي ازدهرت في سرقسطة قبل سقوطها في أيدى الأسبان عام ٥١٢ هـ، وكان ابن باجة قد غادرها إلى أشبيلية ثم شاطبة ليقيم أخيرا في فاس حيث توفى سنة ٥٣٣ هـ، وابن رشد في الثالثة عشرة من عمره. ولم يدرس ابن رشد ولا صديقه ابن طفيل المتوفى سنة ٥٨١ هـ، على ابن باجة مباشرة ولكنهما درسا كتبه وتأثرا بها، وكان ابن رشد في أولى مراحل تكوينه الفلسفى متأثراً به إلى حد كبير، ثم استقل بآرائه وتجاوزه فيما بعد.

وإذا كنا لم نحصل على وصف لبرنامج التعليم الذي كان سائدا في الأندلس في مجال دراسة العلوم العقلية على غرار الوصف الذي قدمه لنا عن العلوم النقلية الفقيه ابن العربي، فان بين أيدينا، في المقابل، وصف مفصل لحال العلوم العقلية وتطورها في الأندلس أتحفنا به ابن طفيل، الذي كتب يقول في مقدمة كتابه «حى ابن يقظان» ما نصه: إن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا، ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال خلف من بعدهم خلف

آخر أحذق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ولا أصح نظرا ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ، المعروف بابن باجة.

وبعد أن يذكر تآليف هذا الأخير وطريقته فيها... إلخ، يضيف قائلا: «فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلتقى به شخصية، وأما من كان معاصرا له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفا، وأما من جال بعدهم من المعاصرين لنا فهم في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممَنْ لم تصل إلينا حقيقة أمره».

ثم يحدثنا ابن طفيل عما وصلهم إلى الأندلس آنذاك من كتب فلاسفة المشرق، فيذكر كتب الفارابى ويقول عنها: «وأكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهى كثيرة الشكوك» خصوصا شكه في «حشر الأجساد».

والجدير بالذكر أن ابن باجة دافع عن الفارابى في هذه المسألة، فنفى التهمة عنه وقال: أما ما يظن بأبى نصر في كلامه فيما شرحه من كتاب «الأخلاق» «لأرسطو»، من أنه لا بقاء بعد الموت والمفارقة «للجسد»، ولا سعادة إلا السعادة المدينية، ولا وجود إلا الوجود المحسوس، وأن ما يقال أن بها وجودا آخرغير الوجود المحسوس خرافات عجائز، هذا كله باطل ومكذوب فيه على أبى نصر»، ويشيرا ابن طفيل إلى ابن سينا ويذكر كتابة «الشفاء» الذي ألفه على «مذهب المشائين» والذى صرح فيه أن الحق الذي لا جمجمة فيه عنده قد أودعه في كتاب آخر

سماه ب«الفلسفة المشرقية». ثم يلاحظ ابن طفيل أن في كتاب «الشفاء» أشياء لم تبلغ إلينا من أرسطو. أما كتب أبى حامد الغزالى فيقول عنها ابن طفيل: انها بحسب مخاطبته للجمهور، تربط في موضع وتحل في آخر، وتكفر بأشياء ثم تحللها... إلخ.

تضعنا هذه الشهادات أمام معطيات جديرة بالاعتبار سنبرزها في المسائل التالية:

_ يبدو واضحا أن نظام التعليم بالأندلس زمن ابن رشد، والذى درس فليسوفنا إطاره، كان يقتضى التعمق في علوم اللغة العربية بعد حفظ القران، ثم الانتقال بعد ذلك إلى الفقة والتفسير والحديث.. إلخ أما العلوم العقلية، أو علوم الأوائل، فعلى الرغم من أنها لم تكن ضمن مواد التعليم الرسمي، وأنها كانت تدرس في البيوت، وفى الغالب خفية، فقد خضع تدريسها - تاريخيا - لنظام وترتيب، الرياضيات أولا، ثم المنطق ثانيا، ثم الطبيعيات ثالثا، ثم تأتى بعد ذلك الفلسفة، بالمعنى الضيق للكلمة، أي ما وراء الطبيعة «الفلسفة الأولي، الإلهيات، الميتافيزيقا».

أما الطب فيقع بين الطبيعيات والإلهيات، وإذا كان ليس من شرط التخصص في الطب التعمق في «ما وراء الطبيعة»، فإن المعرفة بالعلم الطبيعى ضرورية لمن يمارس الطب ممارسة علمية.

وسواء كان هذا الترتيب اختيارا مقصودا، كما كان الشأن عند اليونان زمن أفلاطون وأرسطو، أو كان بسبب تضييق الفقهاء على علوم الأوائل

- مع بعض التسامح مع العلوم التي كانت الحاجة إليها مبررة دينيا أو اجتماعيا مثل الرياضيات والفلك والطب.. إلخ، وفى المقابل التشدد مع الإلهيات - فإنه ترتيب أفاد كثيرا الدراسات الفلسفية في الأندلس، لأنه كان الترتيب الذي يقتضيه المنطق والبيداغوجيا معا.

إن ابن رشد درس دراسة تخصص كلا من العلوم الدينية والعلوم الفلسفية، وقد ألف جميعا، كما سنرى لا تأليف عارض وملخص ومفسر فحسب بل أيضا تأليف مجتهد، وذلك على العكس من الفلاسفة الاسلاميين الآخرين كالكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل، فليس فيما ألف هؤلاء ما يشير إلى جمعهم بين علوم الدين وعلوم الفلسفة. ويبدو أن هذا الجمع «بين المنقول والمعقول»، كان قد صار منهجا مفضلا في الدراسة زمن ابن رشد، أو على الأقل كانت المعرفة بالمنقول شرطا في اكتساب الشرعية للخوض في العلوم الفلسفية. فقد ذكر أن أبا بكر بن زهر الطبيب، صديق ابن رشد كان يدرس لبعض الطلبة فأتاه أحدهم بكتاب في المنطق فأخذه منه وأنبه على تناول مثل هذه الكتب وأمر طلابه بقراءة كتب اللغة والدين. فلما مر وقت امتحنهم في ذلك، فلما وجدهم في مستوى جيد في العلوم الدينية أخرج كتاب المنطق الذي صادره منهم وقال لهم: الان يمكنكم قراءة هذا وأخذ يشرح لهم مسائله. وقد تردد مثل هذا الموقف لاحقا في مقدمة ابن خلدون. فقد عقد فصلا بعنوان «فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» وصفه بأنه فصل مهم لأن

هذه العلوم في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير. والجدير بالذكر أن الفلاسفة الذين ناقش اراءهم ووصفهم بأنهم ممن أضلهم الله من منتحلى هذه العلوم، وذكر أسماءهم اثنان: الفارابى وابن سينا. ونحن لا نجد مبررا لسكوت ابن خلدون عن ابن رشد، وهو أقرب إليه زمانا ومكانا، إلا فيما ختم به هذا الفصل، بعد مناقشة طويلة لآراء الفلاسفة، حيث كتب يقول: «فليكن الناظر فيها «الفلسفة» متحرزا جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقة، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها»، ومع أن ابن رشد قد تجند للدفاع عن الفلسفة وعلومها من منطلق وجوب النظر العقلى شرعا، وأنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، فإنه يشترط في من يريد النظر في كتب القدماء، ويعنى الفلسفة وعلومها، أن يكون مَمّنْ جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية».

ويشتكى ابن رشد مرات عديدة من «المتفلسفين» الذين يظنون أنهم أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعنى لا تقبل تأويلا، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فاضروا بالحكمة وبالشريعة معا، شأنهم شأن الذين يحرمون الفلسفة ويكفرون أهلها.

• كان فلاسفة المشرق حاضرين بمؤلفاتهم واجتهاداتهم وإشكالياتهم في الأندلس والمغرب، وكان الفلاسفة في هذين البلدين كانوا واعيين ب«خروج» فلاسفة المشرق عن مذهب أرسطو، الشيء الذي عبر عنه ابن طفيل بالقول إن في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا من أرسطو، أما الغزالى فقد كان ينظر إليه على أنه لا يستقر على مذهب معين وأن كتبه هى بحسب مخاطبته للجمهور، تربط في موضع وتحل في آخر، وتكفر باشياء تم تحللها... إلخ، كما لاحظ ابن طفيل، ومن قبله ابن باجة، وغنى عن البيان القول إن ابن رشد الذي رد على الغزالى وانتقد ابن سينا قد تكون في هذا المناخ الفكري، وسار في الخط نفسه.

وهناك جانب آخر لا بد من إبرازه هنا، هو الجانب البيداغوجى في تكوين فكر فليسوفنا ابن رشد لقد انعكس ذلك النظام التعليمى وهذا المناخ الفكرى في فكره بصورة مباشرة، سواء على صعيد ممارسة التأليف والتدريس، أو على صعيد الرأى المعبر عنه كوجهة نظر بيداغوجية. والمتابع لنصوص ابن رشد، من هذه الجهة، لا بد أن يلاحظ كيف أنه يلح باستمرار على ضرورة اتباع الترتيب في دراسة العلوم والفلسفة، من ذلك قوله في كتاب «جوامع السماع الطبيعي» أو «كتاب الطبيعة لأرسطو»، وهو من أوائل كتبه الفلسفية، وبين أن الناظر في هذا الكتاب ينبغى أن يتقدم فينظر في صناعة المنطق، إما في كتاب أبى نصر «الفارابي» وإما أقل ذلك في المختصر الصغير الذي لنا، ومن ذلك أيضا تعليقه على

الترتيب الذي اتبعه أرسطو في عرض أقسام العلم الطبيعي، الذي بدأ بالبحث في المبادئ الأولى لجميع ما قوامه بالطبيعة لينتقل إلى «اللواحق العامة» للموجودات الطبيعة، كالزمان والمكان، يعلق ابن رشد على ذلك قائلا: «فأما ترتيب التعليم المستعمل فيه، فلما كنا إنما نبتدئ من الأمور التي هى عندنا أعرف، سواء كانت هى المعروفة عند الطبيعة أو لم تكن، وكانت المبادئ العامة أعرف، وأمكن أن يوقف عليها بسهولة من جهة العموم اللاحقة لها، وإنما كان العام أبدا عندنا أعرف من الخاص، لأن الإحساسات التي تحدث لنا من أول الأمر والتخيلات غير منفصلة ولا متميزة، وليس الأمر في الطبيعة كذلك، لأن المعروفة عند الطبيعة هى الأمور الخاصة التي منها تعمل الأشياء كالحال في الصنائع العلمية - كان من الواجب أن نبتدئ بالنظر في المبادئ العامة للأمور الطبيعية ونتبع ذلك بالنظر في اللواحق العامة بها» ويختم ابن رشد عرضه ذلك قائلا: «فقد تبين من هذا القول ما موضوع هذا الكتاب وما غرضه ونحو التعليم المستعمل فيه ومرتبته، وهى الجمل النافع تصورها عند ورود المتعلم على الصناعة وشروعه في النظر فيها».

هذه النصوص تنتمى إلى مرحلة مبكرة من حياة ابن رشد العلمية، فقد ألف الكتاب المذكور وهو في الثلاثينات من عمره، وبالتالى فهى تعكس بيداغورجية التعليم الذي درس في إطارها قبل أن تعبر عن اجتهاداته الشخصية. وإضافة إلى ما تقدم نستطيع أن نستخلص من كلام

ابن رشد نفسه، في مناسبات عديدة، أنه درس فعلا على الترتيب الذي ذكرنا. وأنه كان واعيا بأنه هو الترتيب المنطقى والبيداغوجى المطلوب. وأنه فضلا عن ذلك درس على أساتذة مختصين. يدل على ذلك قوله إن الزلل الذي قد يعرض لمن يدرس الفلسفة ليس من الفلسفة ذاتها، بل من عدم اتباع الترتيب الصحيح في دراستها، أو من دراستها من دون معلم. يقول: وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزال زال، إما من قبل نقص في فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظرة فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها، فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات.

ولا شك أن هذا الهاجس المنهجى البيداغوجى الذي ساد تفكير ابن رشد متعلما وعالما، كان من نتائج الترتيب التاريخى الذي فرض على الدراسات الفلسفية في الأندلس - الذي حدثنا عنه ابن طفيل - والذى جعل درس المنطق يتقدم تاريخا على غيره من علوم الفلسفة، مما رسخ النزعة العلمية البرهانية في الفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس. وهذا ما نلاحظه لدى أول فليسوف في المنطقة، ابن باجة الذي ميز بكل وضوح بين المنهج العلمى ومنهج المتكلمين في دراسة الطبيعة. يقول في مقدمة كتابه «شروحات على السماع الطبيعي» أو «كتاب الطبيعة لأرسطو».

كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة «قبل أرسطو» قد اختلفت بهم مسالكهم حتى قالوا بآراء مخالفة لما يشاهد، وذلك لقلة خبرهم «معرفتهم» بالطرق المنطقية، فجاءت أقاويلهم أقاويل مشكلة، بعضها سوفسطائية وبعضها جدلية وإقناعية، ولذلك اضطره الأمر «يعنى أرسطو» إلى نقض كل قول وحده. ولما كانت تلك الآراء قد سقطت في زماننا حتى لا تذكر إلا من جهة أنها في كتب أرسطو، وكان ما يوجد منها اليوم آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان فليس يعتد بها، لأن هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر في الطباع «الطبائع، الأسباب» حتى إن منهم مَنْ يبطل وجودها، بل إنما عرض لهم في مناقضة خصومهم أن تكلموا في شيء يسير منها، كقول من يقول بالجزء الذي لا يتجزأ - غير أن نظرهم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضا - رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر ونقصد قصد البرهان.

وهذا البرهان الذي يقيمه ابن باجة بين الأقاويل السوفسطائية والجدلية - ومنها أقاويل المتكلمين في الإسلام -- وبين الأقاويل العلمية التي تعتمد البرهان فتبحث في الأسباب الطبيعية بهدف بناء العلم، وهذا يسجل مرحلة جديدة بالغة الأهمية في تاريخ الثقافة العربية، أنها بداية المدرسة البرهانية التي طبعت بطابعها التفكير العلمي والفلسفي في الأندلس، والتي بلغت تمام نضجها مع فيلسوف قرطبة: ابن رشد. الفيلسوف المتحرر

نجد هذا واضحا في التعقيب الذي كتبه ابن رشد على وجهة نظر أفلاطون الذي أعطى الأولوية للرياضيات في التعليم. يقول الفيلسوف المتحرر ابن رشد فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به في التعليم. وإنما رأى هذا الرأى لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت. أما وقد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق، ثم بعدها ينتقلون إلى علم العدد ثم إلى علم الهندسة فعلم الهيئة فالموسيقي، ثم إلى علم المناظر فعلم الأوزان، وبعدها إلى علم الطبيعة، ثم إلى علم ما بعد الطبيعة.

إن بعض ما تدلنا عليه النصوص التي بين أيدينا عن منهاج الدراسة وترتيب التعليم من نصوص ابن رشد ونصوص غيره من الفلاسفة والمؤرخين وغيرهم. أما أصحاب كتب التراجم والفهارس فيجمعون على إطلاع فليسوفنا ابن رشد إطلاعا واسعا على مختلف المعارف والعلوم، ويبرزون انقطاعه للعلم والتأليف والتدريس.

يقول عنه ابن الأبار: ولم ينشز في الأندلس مثله كمالا وفضلا، وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا. عنى بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل، إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة.

نقول بصدد كتابه «بداية المجتهد ونهاية المتصد»: إنه كتاب «أعطى [illegible] في فنه أنفع

منه ولا أحسن مساقا». ويبرز أستاذيته في الحديث فيذكر أسماء بعض الذين أخذوا عنه. ويؤكد ابن أبي أصيبعة أنه: «مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم، أوحد في علم الفقة والخلاف».

أما صاحب «الذيل والتكملة» فينقل شهادة يقول فيها صاحبها عن ابن رشد: «كان من أهل العلم والتفنن، وأخذ الناس عنه واعتمدوه «فى رواية الحديث والفقة والعلوم الدينية عامة»، إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه من اختيار العلوم القديمة والركون إليها».

لا شك أن فليسوفنا قد استفاد في كل ذلك من خزانه أسرته، خاصة كتب جده وأبيه، على الأقل في العلوم العربية والدينية، كما لا بد أن يكون قد تشبع بوجهات نظرهما وسار على خطاهما. ولدينا في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، الذي انتقد فيه تأويلات الأشعرية، ما يزكى هذا الافتراض: فهذا الكتاب يعكس بصورة مباشرة جدا موقف جده في جواب له على سؤال طرح عليه حول ما يقوله أهل الكلام بعلم الأصول من الأشعرية، ومذهبهم أنهم يقولون: لا يكمل الإيمان إلا به «باعتناق مذهبهم»، ولا يصح الإسلام إلا باستعماله ومطالعته وتحقيقه»، فقد أجاب جد فليسوفنا ابن رشد قائلا: فلا حاجة بأحد في إثبات التوحيد وما يجب لله من الصفات ويجوز عليه منها ويستحيل منها، إلى سوى ما أنزله في كتابه وبينه على لسان رسوله صلى الله عليه و سلم من الآيات التي نبه عليها، وأمر بالاعتبار بها.

ويضيف ابن رشد الجد: «فمن الحق الواجب على مَنْ ولاه الله على

أمر المسلمين أن ينهى العامة والمبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلمين الأشعريين ويمنعهم من ذلك غاية المنع، مخافة أن تنبو أفهامهم عن فهمها فيضلوا بقراءتها. ويأمرهم أن يقتصروا فيما يلزمهم اعتقاده على الاستدلال الذي نطق به القرآن ونبه الله عليه عباده في محكم التنزيل، إذا هو أبين وأوضح لائح، يدرك ببديهة العقل بأيسر تأمل في الحين.

والحق أن كتاب ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة، والذى موضوعه والغرض منه هو الفحص عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها مع تحرى قصد الشارع، الحق أن هذا الكتاب يعكس بصدق وزمانة موقف ابن رشد الجد في الفتوى التي أشرنا إليها، مما يجعلنا في غنى عن إلتماس أسباب أو مرجعية أخرى لهذا الكتاب خارج الرأى الذي كان عليه جد صاحبنا. ولا شك أنه كان رأى والده أيضا. وإذا كنا لا نملك نصوصا لهذا الأخير حول الموضوع، فإن تدخله لدى الملك المرابطى على بن يوسف بن تاشفين من أجل إطلاق سراح الفليسوف ابن باجة من السجن، الذي أودع فيه بسبب آرائه الفلسفية وما نسبه إليه خصومه وحساده من الفقهاء المتزمتين، يسجل موقفا يدل دلالة واضحة، ليس فقط على المكانة التي كانت لبنى رشد على مستوى السلطة العلمية، بل أيضا على مدى استقلالهم الفكرى وجنوحهم إلى الانفتاح واحترام حرية الرأى وميلهم إلى الاجتهاد.





الفصل الثاني
مولد ابن رشد وتعلمه - ومصادر فلسفته

ولد ابن رشد في سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهى لا تزال في عصرها الذهبى الذي جعلها من عواصم الثقافة في التاريخ، فلا تذكر أثينا وروما والإسكندرية وبغداد إلا ذكرت معهن قرطبة في هذا الطراز.

وقد كان مولده بعد وفاة الحكم الثانى المستنصر بالله بنحو مئة وخمسين سنة «٣٦٦ هجرية» وهو الخليفة الأموى الذي شغلته الثقافة قبل كل شاغل، وجعل همه الأول أن ينافس بعاصمته عاصمة المشرق - بغداد - في عهد الخليفة المأمون، فجمع فيها من الكتب والكتاب ما لم جمع قبل ذلك في مدينة واحدة، وكان هو أسبقهم إلى قراءة ما يجمعه من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب.

قال ابن خلدون ما خلاصته «... كان يبعث في شراء الكتب إلى الأقطار رجالا من التجار ويرسل إليهم الأموال لشرائها، حتى جلب منها إلى الإندلس ما لم يعهدوه وبعث في كتاب الأغانى إلى مصنفه أبى الفرج الاصفهانى - وأرسل إليه ألف دينار من الذهب، فبعث إليه بنسخة

منه قبل أن يخرجه إلى العراق، كذلك فعل مع القاضي الأبهرى المالكى في شرحه لمختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك، وجمع بداره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة. في الضبط والإجاءة في التجليد فأويع من ذلك كله. واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده، إلا ما يذكر عن الناصر العباسى ابن المستضئ، ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر..».

وكان أعيان السراة والتجار يقتدون بالخلفاء في هذا الإقبال على اقتناء الكتب سواء منهم مَنْ يقرأ ومَنْ لا يقرأ. قال الحضرمي: «أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لى بطلبه فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إلى المنادى بالزيادة عليّ، إلا أن بلغ فوق حدة، فقلت له: يا هذا! أرنى مَنْ يزيد في هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوى، قال: فأرانى شخصا عليه لباس رئاسة، فدنوت منه وقلت له: أعز الله سيدنا الفقيه، إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده.. فقال لي: لست بغيه ولا أدرى ما فيه، ولكنى أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتحمل بها بين أعيان البلدان، وبقى فيها موضع يسع هذا الكتاب، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير».

وكان ابن رشد فخورا بهذه الخصلة في موطنة، فقال لزميله الفليسوف

ابن زهر يوما وهما بحضرة المنصور بن عبد المؤمن من خلفاء دولة الموحدين: «ما أدرى ما تقول، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حُلت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حُملت إلى إشبيلية..».

على أنه ذين الفليسوفين قد كانا في نفسيهما وفى آلهما، أية الآيات على مبلغ ذلك العصر من ازدهار الثقافة، فكان العلم وراثة في أسرة كل منهما يتعاقبه منها جيل بعد جيل، وكان الذاكرون إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجد والأبن والحفيد، فيقولون ابن رشد الجد وابن رشد الابن وابن رشد الحفيد، ويزيدون في أسرة ابن زهر فيقولون: ابن زهر الأصغر، تمييزا له من ابن زهر الحفيد.

وأعجوبة الأعاجيب في نشأة ابن رشد أنه نشأ في دولة الموحدين وأنه تلقى التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو وتفسير موضوعات الفلسفة على العموم، وكان موضع العجب أن يأتى هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالتزمت والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية، ومنهم من نُسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث في مذاهب المتكلمين.

روى صاحب كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفقهاء قال: «سمعت الحكيم أبا الوليد ابن رشد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمين أبى يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس

معهما غيرهما فأخذ أبو بكر يثنى عليّ ويذكر بيتى وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمين بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى أن قال لي: ما رأيهم في السماء؟ يعنى الفلاسفة. أقديمة هى أم حادثة؟.. فأدركنى الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألنى عنها، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت، فعرف ما عندى من ذلك، فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب».

ويستطرد صاحب المعجب قائلا: «أخبرنى تلميذه المتقدم الذكر عنه قال:«استدعانى أبو بكر بن طفيل يوما فقال سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب مَنْ يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك فأفعل، وأنى لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سنى واشتغالى بالخدمة وصرف عنايتى إلى ما هم

أهم عندى منه، قال أبو الوليد ابن رشد فكان هذا الذي حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس».

ويزيد العجب عند مؤرخى هذا العصر - والمستشرقين منهم على الخصوص - أن هذا الخليفة ينتمى إلى أسرة تدين بمذهب الظاهرية، وهو المذهب الذي يلتزم أصحابه ظاهر النصوص ويتحرجون من التأويل، وقد توفى إمام هذا المذهب في المغرب وهو ابن حزم - بعد منتصف القرن الخامس للهجرة ومذهبه شائع وخلفاء الموحدين يرجحونه على سائر المذاهب، ويعتبره المؤرخون المحدثون قطب المذاهب الرجعية مع إحاطته بمذاهب الفلاسفة كما يُعلم من كتابه عن «الفصل في الملل والنحل».

كان ابن حزم هذا آيه أخرى من آيات العراقة في البيوتات العلمية، ولكنها الآية التي تمثل الثقافة من جانبها الآخر: جانب المحافظة «السلفية» وكراهة التوسع في البدع الحديثة.

وكان ابن حزم هذا هو ابن حزم الابن «على بن أحمد» وأبوه أحمد بن سعيد، وابنه الفضل أبو رافع، وكلهم من مشاهير العلماء الثقات في المعارف السلفية وإقبالهم على العلم إقبال الصادق في طلبه المستغنى عن التكسب به المجترئ بالرأى على مَنْ يخالفه، لأنه لا يخشى من الجرأة على رزقه. لقد جرت بين ابن حزم «الابن» وبين أبى الوليد الباجى مناظرة، فقال الباجى : أنا أعظم منك همة في طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه تسهر بمشكاة الذهب، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق.

- قال ابن حزم: هذا الكلام عليك لا لك. لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي، وأنا طلبته في حين ما تعلم وما ذكرت. فلم أرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة».

وقد جنت عليه ملاحقاته للعلماء والرؤساء وقلة مبالاته بغضب الغاضبين فأحرقوا كتبه في إشبيلية، وقال في ذلك :

فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي
تضمنه القرطاس، بل هو في صدري

وقد كان تلميذه عبد المؤمن، رأس أسرة الموحدين، على مثل هذه الصرامة في الخلق، وهذا التلدد، في الخصومة العلمية، وهذه الشدة في المحافظة على السنن السلفية، فموضع العجب أن تكون هذه الأسرة هي حامية الفلسفة والبدع العلمية، وهي التي تشجع رجلا كابن رشد على شرح أرسطو طاليس.

ذلك في الحق عجيب، ولكنه العجب الذي مصدره الزيغ عن السبب، وهو قريب، بل جد قريب.

فقد أحصى المؤرخون، ولاسيما المستشرقون، علل الحركات الثقافية في المغرب عامة غير علتها الحقيقية، وهي بالايجاز ظهور الدعوة الفاطمية في إفريقية الشمالية.

فظهور هذه الدعوة في المغرب قد غير فيه كثيرا من وجهات الثقافة

والسياسة، وقد كان له الأثر المباشر فيها شغل الأوروربين بعد ذلك خلال القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية، وأهمها موضوعات النفس وخلودها وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق والخالق.

ولا يخفى أن الدعوة الفاطمية هى الدعوة الإسماعيلية بعينها، فإن الفاطميين ينسبون إلى فاطمة الزهراء أو ينسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، تمييزا لهم من سائر العلويين.

وقد كان الإسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ويرجحون مذهب الأفلاطونية الحديثة، وهو مذهب الفليسوف أفلوطين piotinus «٢٠٥ - ٢٧٠م» الذي ولد باقليم أسيوط وألقى دروسه في الإسكندرية ثم في رومة، ومن أتباع الإسماعيليين الذين نشروا هذا المذهب إخوان الصفاء أصحاب الرسائل المنسوبة إليهم، ومنهم مسلم بن محمد الأندلسى الذي نقل مذهبهم إلى البلاد الأندلسية.

وقد شاع مذهب الإسماعيلية شرقا وغربا في العالم الإسلامى من جبال الأطلس إلى تخوم الهند وآسيا الوسطي، وكان ابن سينا يقول: «وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين، ويُعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي.

وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع منهما وأدرك ما يقولانه، وابتداءا يدعوانى أيضا إليه ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة».

لا جرم يتذاكر المستطلعون أحاديث هذا المذهب في إفريقية الشمالية

كما تذاكروها في بخارى وعلى التخوم الهندية، فقد جاء هذا المذهب إلى المغرب بقوة الدولة فوق قوة الدعوة، وأصبح من شاغل أصحاب الدول أن يتعرفوه ويستطلعوا كنهه ويتبطنوا ما وراءه، وبخاصة من كان كخلفاء الموحدين مهددا لسلطان الدولة الفاطمية معنيا بها يعلنونه ويسرونه من مذاهب السياسة أو الحكمة.

ولقد كان من آثار هذه الدعوة في المغرب عامة أن الخليفة الأموى بالأندلس عبد الرحمن الناصر «٣٠٠ - ٣٥٠ هجرية و٩١٢ - ٩٦١ ميلادية» تلقب بأمير المؤمنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين، وجاء خلفه الحكم الثانى الملقب بالمستنصر بالله فنافس خلفاء الفاطميين أشد المنافسة في الاشتغال بالفلسفة والعلوم وتقريب الحكماء والأدباء وأنفذ إلى إفريقية جيشا قويا لتوطيد سلطانه في مراكش وإعلان الدعوة باسمه على المنابر.

أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليهم من الدعوة الفاطمية - أو الدعوة الإسماعيلية بعبارة أخرى - أشد وأقرب فقابلوا دعوتهم بمثلها واجتهدوا في تعرف مذاهبهم الباطنية وكان رئيسهم «محمد بن تومومت» من قبيلة «مصمودة» البربرية ولكنه كان يتلقب بالمهدى وينتمى إلى آل البيت ويقول ابن خلكان - وهو ممن ينكرون نسب الفاطميين - إن ابن تومرت هو: «محمد بن عبد الله ابن عبد الرحمن ابن هود بن خالد بن تمام بن عدنانا بن صفوان بن سفيان بن جابر بن يحيى

بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب كرم الله وجهه».

فقد برز الموحدون إذن للفاطميين أوالإسماعيليين حتى في النسب والدعوة المهدية، ولما اشتهر الإمام الغزالى في المشرق بإنكار الباطنية والرد عليها قصد إليه ابن تومرت وحصر عليه وحكى - كما جاء في كتاب المعجب في أخبار المغرب - «أنه ذكر للغزالى ما فعل على بن يوسف بن تاشفين من ملوك المرابطين بكتبه التي وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس، فقال الغزالى حين بلغه ذلك: ليذهبن عن قليل ملكه، وليقتلن ولده، وما أحسب المتولى لذلك إلى حاضرا مجلسنا».

وقد تم لابن تومرت ما أنبأه به أستاذه الغزالى فأقام دولة الموحدين وندب لها صاحبه عبد المؤمن بن على الكومى «٥٤ - ٥٥٨ هجرية و ١١٢٩ - ١١٦٢ ميلادية» «ثم خلفه ابنه يوسف ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقت بالمنصور بالله «٥٨٠ - ٥٩٥ هجرية و١١٨٤ -١١٩٨ ميلادية» وهو الذي اقترح على ابن رشد تفسير كتب أرسطو طاليس وشرح مذاهب الفلسفة على الإجمال.

ويظهر التحدى والمفاخرة بين الموحدين والإسماعيليين في مقابلة كل دعوى إسماعيلية بمثلها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه.

فقد انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون، وتلقب بالمهدى كما يتلقبون،

وقال عنه مريدوه إنه لم يكن أحد أعلم منه بأسرار النجوم وعلوم الجفر والتنجيم وهي العلوم التي اشتهر بها الإسماعيليون.

قال ابن خلكان: «إن محمد بن تومرت كان قد اطلع على كتاب يسمى الجفر من علوم أهل البيت، وإنه رأى فيه صفة رجل يظهر بالمغرب الأقصي، بمكان يسمى السوس، وهو من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم، يدعو إلى الله ويكون مقامه ومدفنه بموضع من المغرب: هجاء اسمه ت ى م ل ل، ورأى فيه أيضا أن استقامة ذلك الأمر واستيلاء وتمكنه على يد رجل من أصحابه هجاء اسمه ع ب د م و م ن، ويجاوزوقته المائة الخامسة للهجرة، فأوقع الله سبحانه وتعالى على نفسه أنه القائم بأول الأمر، وأن أوانه قد أزف، فما كان ابن تومرت يمر بموضع إلا ويسأل عنه، ولا يرى أحدا إلا أخذ اسمه وتفقد حليته، وكانت حلية عبد المؤمن معه، فبينما هو في الطريق رأى شابا قد بلغ أشده على الصفة التي معه، فقال له وقد تجاوزه: ما اسمك يا شاب؟ فقال: عبدا المؤمن، فرجع إليه وقال له: الله أكبر! أنت بغيتي، ونظر في حليته فوافقت ما عنده.

هذه القصة تترك ما فيها كله، ويبقى منها ما لا سبيل إلى تركه، وهو استعداد الموحدين للفاطميين بسلاحهم ومقابلتهم بمثل دعواهم، واستبطانهم لأسرار دعوتهم، لينهضوا لها بما يجرى في مجراها عن اعتقاد منهم أو عن سياسة وتدبير.

وكل شئ يجرى تفسيره بعد ذلك على أهون سبيل.

فالعلوم التي كانت مقبولة عند دولة الموحدين قد تتناقض وتتنافر، ولكنها تلتقى في مقصد واحد وهو لزومها في تلك المناجزة وتلك المناظرة.

وبين الغزالى وابن حزم بون بعيد في التفكير ومذاهب النظر والمعرفة، ولكنهما يلتقيان في كراهة الباطنية، فالغزالى يرد عليها ويفند أقوالها في الإمامة، وابن حزم يدين بظاهرة النصوص ويحرم التأويل مع وجود النص.

والتأويل كما هو معلوم أصل من أصول الإسماعيلية، يجيزونه بل يوجبونه ويرجعون به إلى علم الإمام بأسرار الغيب وبواطن الآيات، ويضيف ابن حزم إلى ذلك أنه كان شديد التعصب للأمويين، ولم يكن يظهر هذا التعصب لغير الأخصاء، ولكنه كان يظهر النقمة على الفاطميين الإسماعيليين ويؤلف كتابه عن جمهرة أنساب العرب، فينكر انتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ومن ثم إلى فاطمة الزهراء.

ولا يبعد أن يكون الخلفاء الموحدون مؤمنين بأسرار النجوم يبحثون عن الأفلاك والعقول التي تديرها لينفذوا منها إلى خفايا تلك الأسرار، ويلفت النظر إلى هذا أول سؤال وجهه الخليفة المنصور إلى ابن رشد، وهو ماذا يقولون عن السماء؟

كانت دولة الموحدين أول دولة إفريقية تقف أمام الفاطميين موقف

المناظرة في السياسة والثقافة، أما قبل ذلك فالدولة الصنهاجية في تونس - كانت تتولى الأمر بإذن الفاطميين من القاهرة، ودولة الملثمين أو المرابطين التي نازعتها السلطان في المغرب الأقصى لم تكن تدرس حين نشأتها شيئا من الثقافة أو من الدين، ومضى عليها زمن وهى مشغولة بحرب القبائل البربرية والسودانية التي بقيت على الجاهلية، ولم يكد يستقر بها القرار على عهد يوسف بن تاشفين حتى شغلت بالجزيرة الأندلسية واستقدمها ملوك الطوائف إلى الأندلس لنجدتهم في حربهم مع ألفونس السادس ملك أرجوان، وانصرفت جهودهم إلى هذه الناحية، وظلوا كذلك على عهد على بن يوسف بن تاشفين حتى زالت دولتهم ولم ينقض على وفاة هذا الأمير أكثر من سنتين، وكان منهجهم في شئون الثقافة منهج البداوة في استنكار كل ما يحسبونه من البدع، ومنه علم الكلام وبحوث الفقهاء في الحكمة الدينية، ولهذا أحرقوا كتب الغزالى وهى من أفضل ما كتبه المتكلمون!

فالموحدون هم أول مَنْ ناظر الفاطميين «أو الإسماعيليين» في إفريقية الشمالية وأول من تعرف على علومهم ومذاهبهم ليغلبها في ميدانهم ويقابل دعوتهم بمثلها أو بما ينقصها ويبطلها.

وقد كان للفلسفة في المغرب فلاسفة قبل ابن رشد أشهرهم ابن باجة أو ابن الصائغ الذي توفى سنة ٥٣٣ هجرية إذ كان ابن رشد في الثالثة عشرة من عمره، وابن باجة هو الذي يسميه الأوروبيون Avinpace وهو أستاذ أبى الحسن على بن عبد العزيز الذي رحل إلى مصر بعد

موت أستاذه في مدينة فاس ونقل معه خلاصة من مؤلفاته إلى مدرسة قوص بالصعيد الأعلى حيث مات ودفن، وقد كان ابن باجة على ديدن الكثيرين من علماء عصره جامعا بين الأدب والفلسفة والطب، وقيل إنه حسد الأطباء له ممن كانوا يزاحمونه في بلاد ابن تاشفين بمراكش أغراهم به فدسوا له عند الأمير ودسوا له السم في طعامه فمات ولم يكن يجاوز الأربعين، ويعتبرابن باجة بحق أول رائد لثقافة الإغريق في الأندلس، فقد علق على كتب أرسطو وجالينوس، وترجمت تعليقاته إلى العبرية، وترجم إليها كتابه عن تدبير المتوحد وفيه يشرح سبيل الوصول إلى الله بالمعرفة والرياضة ويجمع بين أساليب الحكمة وأساليب التصوف ويقسم أساليب التوحد الذي يعنى العزلة والتوحيد الذي يعنى وحدة الأشياء المشتركين في مطالب الحكمة والفضيلة.

أما بعد ابن باجة فأشهر الفلاسفة هما الزميلان ابن الطفيل وابن رشد، وقد اجتمعا زمنا في بلاط الموحدين، وكان ابن الطفيل أكبر من ابن رشد ولكنه عاش بعد «توفى سنة ٥٨١ هجرية» ولم ينكب مثل نكبته، بل قيل إنه كان يأخذ مرتبه مع الأطباء والمهندسين والرماه والشعراء، ويقول كما جاء في كتاب «المعجب في أخبار المغرب» : لو نفق عليهم علم الموسيقى لأنفقته عليهم .....!

وابن الطفيل هو صاحب قصة «حى بن يقظان» التي ترجمت إلى الإنجليزية في القرن السابع عشر ونسب إليها نشاط القصة في العصر

الحديث، وفحوى قصة حى بن يقظان أن الإنسان قد يصل إلى معرفة الله ولو نشأ منفردا على جزيرة منعزلة لا يصحبه فيها أحد من بني نوعه، ويتمم رأيه في هذه القصة مذهبه في التصوف وإمكان الاتصال بالله وإدراك الحقائق الربانية برياضة النفس على الكشف والمناجاة.

ويبدو من أخبار ابن الطفيل وآثاره - على قلة هذه وتلك - أنه كان إلى مزاج الفنان الظريف أقرب منه إلى مزاج الفليسوف الحكيم، وأنه كان خبيرا بفنون المنادمة والمسامرة، أثيرا عند أمير المؤمنين المنصور لا يطيق هذا غيابهولا يزال عنده أياما منقطعا عن أهله، وكان هذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر وأطبائه ما عدا ابن رشد، فقد كان ابن باجة يحسن فن النغم والإيقاع وكان ينظم الموشحات ويلحنها ويغنيها، ومن موشحاته تلك الموشحة التي قيل إن صاحب سرقسطة أقسم ساعة سماعها لا يمشين ناظمها ومنشدها إلا على الذهب، وهى التي تختمها بقوله:

عــقــد الله رايـــــه الـــنــصر

لأمـــير الـــعـــلا أبـــى بـكـر

ومن لباقته وحسن تصرفه في إرضاء الأمراء أنه أشفق من مغبة هذا القسم فاحتال على تنفيذه بأن جعل في نعله قطعة من الذهب.

وكان ابن زهر زميل ابن رشد في الطب والحكمة أبرع أهل زمانه في فن التواشيح وفن التلحين، وله من الشعر الظريف ما يقل نظيره في

بدائع الشعراء المنقطعين للهو والمنادمة، وهو صاحب الأبيات في المرآة :

إنـــي نـــظـــرتُ إلى المـــرآة أســألهـا

فـأنـكـرت مـقـلـتـاي كـل مـا رأتـا

رأيـــت فيها شيخًا لـست أعـرفه

وكـنـت أعـرف فيها قبل ذلـك فتي

فقلت أيـن الـذي بـالأمـس كـان هنا

متـى تـرحـل عـن هـذا المـكـان متي

فاستضحكت ثم قالت وهـي معجبة

إن الـــذي أنـكـرتـه مـقـلـتـاك أتي

كـانـت سليمى تـنـادى أخـي وقـد

صـارت سليمى تـنـادى اليـوم يـا أبتا

وله يتشوق إلى ولده بإشبيلية، وهو بمراكش :

ولى واحـــد مـثـل فـــرخ الـقـطـا

صـــغـــير تخـلـف قـلـبـى لـديـه

وزفــــردت عـــنـــه فـيـا وحـشـتـا

لـــذاك الـشـخـيـص وذاك الـوجـيـه

تـــشـــوقـــنـــي وتـــشـــوقـــتـــه

فـيـبـكـي عـــلّي وأبـــكـي عـلـيـه

وقـــد تـعـب الـشـــوق مـــا بيننا

فـمـنـه إليّ، ومـنـــي إلـيـه

روى أبو القاسم بن محمد الوزير الغساني حكيم السلطان المنصور أن يعقوب المنصور سلطان المغرب والأندلس سمع هذه الأبيات فرق للحكيم الظريف وأرسل المهندسين إلى إشبيلية وأمرهم أن يرسموا بيت ابن زهر ويبنوا له بيتا مثله في مراكش، ففعلوا كما أمرهم وفرشوا البيت بمثل فرشه وجعل فيها مثل آلاته ثم أمر بنقل أولاد ابن زهر وحشمه إلى تلك الدار، ثم أخذه معه إليها فدخلها فوجد ولده الذي تشوقه يلعب في فنائها، وخيل إليه إنه في منام.

وهذه فنون من المنادمة والتحبب إلى الأمراء لم يكن ابن رشد يحسن شيئا منها،ولعله كان أعلم أهل زمانه بالفلسفة والفقة وأجهلهم بفنون المنادمة والسياسة،وراض نفسه على التوقر فبالغ في رياضتها وأنف أن يروى له شعر يتغزل فيه فأحرق ما نظمه في صباه، وقد تقدم في تفضيله لقرطبة على إشبيلية أنه قال لابن زهر : إن المطرب الذي يموت في قرطبة تحمل آلاته إلى إشبيلية لتباع فيها، وهو قول لا يخلو من التعريض والتفرغ، غير ما نقل عنه كثيرا من سكينته وتورعه عن المزاح.

ومن المهم التنبية إلى هذه الخصلة فيه وإلى مخالفته بها لنظرائه وأقرانه، فلا شك أن جهله بفنون الندمان وجلساء الأسمار كان له شأن أي شأن في تعجيل نكبته التي لا ترجع كلها إلى أحوال عصره، ولا تخلو من رجعة في بعض أسبابها على الأقل إلى أحواله. وهكذا كان حال الفيلسوف المتحرر ابن رشد..........





الفصل الثالث
ابن رشد وعلاقته بملوك الموحدين

يمكن القول أن أسرة بنى رشد كانت من بيوتات الأندلس التي كانت تتمتع بمكانة مرموقة في المجتمع الأندلسي، وفى العاصمة قرطبة بصفة خاصة وهكذا فعلاوة على المكانة العلمية الرفيعة التي كان يحظى بها جد فليسوفنا كان هذا الجد من رجال الدولة المرموقين : قام بمهام دبلوماسية للأمير المرابطى على بن يوسف بن تاشفين، ملك المغرب والأندلس آنذاك، كما فاوض هذا الأمير نفسه باسم أهل قرطبة عقب ثورتهم على الحكم المرابطي، إضافة إلى توليه منصب قاضى القضاة. وإذا كان ابنه، أعنى والد فليسوفنا، ابن رشد لم تذكر له كتب التراجم أية مهام سياسية فقد كان مع ذلك صاحب مكانة مرموقة ليس فقط لكونه تولى قضاء قرطبة بل أيضا لسمعته ومكانة أسرته، وقد تدخل - لدى الأمير المرابطى لفائدة ابن باجة الفليسوف المشهور، يوم كان معتقلا فأطلق سراحه.

هذه المكانة الفكرية والاجتماعية والسياسية التي كانت تتمتع بها

أسرة بنى رشد، سواء زمن المرابطين أو زمن الموحدين، هى التي تفسر استدعاء عبد المؤمن، المؤسس الفعلى لدولة الموحدين، لفليسوفنا ابن رشد سنة ٥٤٨ هجرية إلى العاصمة ليستعين به على ترتيب المدارس التي أنشأها بمراكش، وكان عمره سبعا وعشرين سنة، ولا مبرر للشك في هذه الرواية ما دام ابن رشد نفسه يؤكد وجوده في مراكش في السنة نفسها، أعنى سنة ٥٤٨ هجرية حيث قام بمراقبة فلكية من جبل درن، ويمكن أن نفترض، وهذا افتراض تزكيه عدة وقائع، أن عبد المؤمن الذي عين ولده يوسف واليا على إشبيلية سنة ٥٤٨ هجرية لا بد أن يكون قد طلب منه أن يوفد إليه مجموعة من العلماء المرموقين لينضموا إلى الجماعة التي كلفها بإعداد نظام للتعليم في الدولة الفتية. «ولا بد أن يكون من بين أعضاء هذا الوفد العلمى أحد أفراد أسرة بنى رشد الذين كانت لهم المنزلة العلمية المرموقة في الأندلس. ولما كان والد ابن رشد قد انصرف آنذاك إلى التأليف بعد أن ترك القضاء وتقدم به العمر فلا بد أن يقع الاختيار على ابنه أو أن يكون هو نفسه الذي انتدبه نيابة عنه».

كان عبد المؤمن قد تولى الخلافة بعد وفاة صاحب الدعوة ومؤسس الدولة: المهدى بن تومرت سنة ٥٢٤ هجرية، وفى الفترة التي كان فيها عبد المؤمن يصارع المرابطين في المغرب والجزائر عرفت قرطبة حكما جماعيا كان على رأسه القاضى ابن حمدين، ثم سرعان ما تدهورت الأمور فيها وفى غيرها من مدن الأندلس نتيجة الصراعات الداخلية

وتدخل الأسبان.

وابتداء من سنة ٥٣٩ هجرية إلى سنة ٥٤٦ هجرية والوفود الأندلسية من الوجهاء والعلماء والأعيان تتوالى على مراكش تطلب تدخل الموحدين لإنقاذ الأندلس، وذلك ما حدث، فقد دخلت المدن الأندلسية تباعا تحت الحكم الموحدى بقيادة المؤسس الفعلى للدولة عبد المؤمن : دخل الموحدون قرطبة سنة ٥٤٣ هجرية ومع حلول سنة ٥٤٧ هجرية كانت الأندلس كلها تحت سلطتهم، وفى السنة الموالية بدأ عبد المؤمن في إرساء أسس الدولة الجديدة، فكان التعليم على رأس أولوياته، فأسس سنة ٤٤٨ هجرية لجنة للتخطيط لنظام التعليم ووضع برامجه، اللجنة التي كان فليسوفنا ابن رشد من بين أعضائها،

• ويجمع المؤرخون على أن عبد المؤمن قد أولى عناية خاصة للتعليم، وكان هو نفسه - كما تذكر كتب التراجم - عالما بالنحو واللغة والأدب ضليعا في الفقة وأصوله، متشبعا بمذهب ابن تومرت الداعى إلى ترك التقليد والرجوع إلى الأصول : إلى الكتاب والسنة. وقد بدأ عبد المؤمن في تطبيق إصلاحه الثقافى بعد ذلك بنحو سنتين، فأمر في سنة ٥٥٠ هجرية بإصلاح المساجد وبنائها في جميع ممالكه وبتغيير المنكرات، وأمر مع ذلك بتحريق كتب الفروع «فى الفقة» ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها، وكتب بذلك إلى جميع طلبة العلم من بلاد الأندلس.

كان اهتمام عبد المؤمن بالثقافة والتكوين الثقافى كبيرا، فالدولة قامت أصلا على أساس دعوة فكرية، سلاحها الأول الكلمة تبلغ باللغة العربية أو باللغة الأمازيغية. وقد وضع صاحب الدعوة، ابن تومرت، من أجل ذلك كتبا للتكوين الإيديولوجى منها كتابه «المرشدة» في العقيدة «علم الكلام : علم التوحيد» كان أصحابه يحفظونه كالقرآن. ووضع بالأمازيغية كتاب «القواعد» وكتاب «الأمانة» وهما في العقيدة كذلك، وجمع تلميذه ورفيقه وخليفته عبد المؤمن من أقواله ودروسه كتاب «أعز ما يطلب» وهو أهم كتبه من الناحيتين النظرية والمنهجية. ولما كان المغاربة يرتبطون بمذهب الإمام مالك ارتباطا قويا وبكتابه الشهير «الموطأ» فقد وضع ابن تومرت كتاب ضخما على غرار موطأ مالك سمى ب«موطأ الإمام المهدى» وهو في مسائل الفقة كذلك، وأخيرا وليس آخرا فالاسم الذي سمى به ابن تومرت أهل هذه الدولة اسم ثقافي: الموحدون «أهل النظر في العقيدة».

ومع أن قوته العسكرية والسياسية كانت قبلية أساسا إلا أنه استطاع أن يرفع «القبيلة» إلى مستوى «العقيدة» ويغلفها فيها ويجعل من الأيديولوجيا أساس الانتماء والتصنيف حتى داخل القبيلة نفسها. وهكذا فعندما اختار ابن تومرت عبد المؤمن بن على الكومى خلفا له لم يكن ذلك على أساس قبلى - فهو من قبيلة بغرب الجزائر لا تربطها بقبيلة ابن تومرت أية رابطة - بل على أساس العلاقة الفكرية والصحبة

في «الدعوة»، وقد سلم له أشياخ قبيلة المصادمة الأمر، لا لكونه يقع خارج التنافس داخل القبيلة بل أيضا، وهذا أكبر وزنا، لأن المطلوب هو الكفاءة الفكرية : فالدولة في مرحلة الدعوة وبالتالى فالقيادة المطلوبة هى القيادة الفكرية.

كان عبد المؤمن - بطبيعة الحال - على وعى تام بهذه الحقيقة، حقيقة أن أساس الدولة التي أسندت له قيادتها أساس فكرى أيديولوجي، وأن استمراريتها أو على الأقل استمراره هو على رأسها، تتوقف على مدى استمرار الأساس الذي قامت عليه وهو الارتفاع بالقبيلة إلى مستوى العقيدة. ومن هنا كانت الثقافة ضمن أولياته. لقد خطط لتكوين جيل من المثقفين كان يطلق عليهم آنذاك اسم الطلبة. وقد حرص على أن يكون في مقدمة هؤلاء ابناء شيوخ القبائل أهل الدولة، ومن أجل رسم برنامج للدراسة في «مدرسة تكوين الأطر» - بتعبيرنا المعاصر - التي أنشأها في مراكش عاصمة الدولة، استدعى العلماء المختصين من مدن المغرب والأندلس، وكان من بينهم ابن رشد، ولا بد أن يكون فيهم آخرون مثله ممن يشتغلون بالفلسفة والعلوم، ونستطيع أن نلمس في الخطة التعليمية التي تبناها عبد المؤمن أثرا فلسفيا من كتاب جمهورية أفلاطون الذي اختصره ابن رشد فيما بعد، فقد جعل الطلبة صنفين: طلبة الموحدين، وهم من المصادمة قبيلة المهدى ابن تومرت وأهل الدولة، وكانوا متخصصين في فكر المهدى وفى علم الأصول. أما الصنف الثانى فهم

«طلبة الحضر»، وكان عبد المؤمن قد استقدم إلى مراكش، مجموعات من الأطفال النجباء من حواضر المغرب والأندلس كفاس وتلمسان وإشبيلية وقرطبة.. إلخ، بلغ عدددهم نحو ثلاثة آلاف، لتعليمهم وتكوينهم تكوينا علميا وجسميا تحت إشرافه المباشر، منهم فئة الحفاظ «يحفظون القران والحديث وكتب ابن تومرت»، ومنهم فئة الجند وحرص على تدريبهم تدريبا عسكريا «رمى السهام وركوب الخيل والسباحة» وكانت مؤنهم وأسلحتهم وعتادهم وخيلهم من عنده، وعندما كبروا أقرضهم أموالا للتجارة فاغتنوا، ثم عينهم بعد ذلك على رأس المصالح الإدارية للدولة، مكان شيوخ الموحدين الذي أعفاهم من المناصب التي كانوا عليها ليجعل منهم مستشارين له ومن هؤلاء وشيوخهم كان يتكون ما سمى ب«بيت الطلبة».

وانتقل هذا الاهتمام بالثقافة إلى أبناء عبد المؤمن الذين تلقوا تعليما عاليا وانخرطوا في سلك العلماء والمثقفين في زمانهم، يعقدون المجالس العلمية للبحث والمناظرة وكان من أبرزهم في هذا المجال أبو يعقوب يوسف الذي ولاه عبد المؤمن على إشبيلية سنة ٥٤٨ هجرية التي مكث بها ثمانى سنوات - منذ أن كان عمره في حدود العشرين، فجمع حوله نخبة من الشبان المتعلمين كان على رأسهم ابن طفيل، الطبيب والفليسوف الذي كلفه بجمع العلماء والشباب المشتغل بالعلم من حوله، وعندما تولى هذا الأمير الخلافة بعد وفاة أبيه سنة ٥٥٨ هجرية انتقل إلى مراكش العاصمة

ليعود إلى الأندلس سنة ٥٦٦ هجرية حيث سيمكث خمس سنوات قضى جلها في إشبيلية، محاطا برجال العلم وفى مقدمتهم ابن طفيل وابن رشد، وفى هذا الصدد يحدثنا صاحب «المعجب» عن صداقة ابن طفيل للأمير الموحدى فيقول : «وكان أمير المؤمنين أبو يعقوب منذ أن كان واليا على إشبيلية شديد الشغف بن «بابن طفيل» والحب له : بلغنى أنه كان يقيم في القصر عنده أياما، ليلا ونهارا، لا يظهر ولم يزل أبو بكر «ابن طفيل» هذا يجلى إليه العلماء من جميع الأقطار وينبه عليهم ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم، وهو الذي نبه على أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم، ومن المرجح تماما أن يكون ابن طفيل قد قدم ابن رشد لهذا الأمير في السنوات الأولى من ولايته على إشبيلية، أعنى حوالى ٥٤٨ هجرية، خصوصا وبعض المراجع تسجل أن ابن رشد غادر قرطبة إلى إشبيلية وعمره ثلاثون سنة أي حوالى ٥٥٠ هجرية حيث التحق بالأمير يوسف بن عبد المؤمن،وتشير مراجع أخرى إلى أن فليسوفنا تولى القضاء في الأندلس - إشبيلية للمرة الأولى - في هذه الفترة.

هذه الشهادات تؤيدها القراءة النقدية للرواية المشهورة التي يتحدث فيها ابن رشد عن أول لقاء له مع أمير المؤمنين والتى نوردها فيما يلى : ينقل صاحب «المعجب» عن تلميذ لابن رشد هو: «الفقية الأستاذ أبى بكر بندود بن يحيى القرطبى»، ما نصه، قال : «سمعت الحكيم أبا الوليد

(ابن رشد) يقول غير ما مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما. فأخذ أبوبكر يثنى عليّ، ويذكر ويضم، بفضله، إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين، بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبي، أن قال لى : ما رأيهم في السماء، يعنى الفلاسفة، أقديمة هى أم حادثة؟ فأدركنى الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألنى عنها ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة،ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم.

فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت، فعرف ما عندى من ذلك فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب.

لقد استشهد بهذا النص جل الذين كتبوا عن ابن رشد، أو لخصوه أو أحالوا إليه، ولم نقف عند أحد منهم على ما يفيد أنه أولى العناية اللازمة والكافية لهذه الشهادة الثمينة. ذلك أن هذا النص يطرح على الباحث مشكلة يتوقف على حلها فهم مسيرة ابن رشد العلمية وعلاقته بملوك الموحدين وأمرائهم. يتعلق الأمر بتاريخ هذا الاستقبال الذي خص به أمير المؤمنين أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن فليسوفنا ابن رشد.

لقد تناقل الباحثون - لست أدرى مصدرهم غير اجتهادات بعض المستشرقين - أن اللقاء كان على عهد الخليفة أبى يعقوب المذكور، أي بعد سنة ٥٥٨ هجرية هى السنة التي تولى فيها الخلافة عقب وفاة أبيه عبد المؤمن. ومن الباحثين من يؤرخ ذلك اللقاء بسنة ٥٦٤ هجرية، وهى السنة التي عين فيها الخليفة المذكور فليسوفنا ابن رشد قاضيا على إشبيلية «هل للمرة الأولى أم للمرة الثانية ؟».

ونحن نكا د نقطع بخطأ هذه التواريخ للاسباب التالية:

أولا : لأن كلام ابن رشد يفيد بوضوح أن الأمير الموحدى لم يكن يعرفه من قبل، وإلا لما سأله عن اسمه واسم أبيه ونسبه، وهذا يدل على أن هذا اللقاء قد تم في وقت مبكر، أي في السنة الأولى أو الثانية من ولايته على إشبيلية، فابن طفيل كان قد التحق بهذا الأمير في السنة نفسها التي عينه والده عبد المؤمن واليا عليها، أي سنة ٥٤٨ هجرية،ولا يعقل أن ينأخر عشر سنين في تقديم ابن رشد للأمير المذكور وهو الذي كان يجمع حوله المثقفين خاصة الشباب منهم، فالأمير كان شابا في العشرين لما عُين واليا على إشبيلية،وكان ابن طفيل نفسه في الأربعينيات من عمره، وابن رشد في الثامنة والعشرين.

ثانيا : لأن الخليفة الموحدى عبد المؤمن والد أبى يعقوب يوسف المذكور والمؤسس الفعلى للدولة الموحدية كان قد استدعى ابن رشد إلى مراكش. عام ٥٤٨ هجرية ليكون عضوا في اللجنة التي كلفها بوضع

نظام للتعليم في الدولة الفتية، وتذكر بعض المصادر أنه تولى القضاء في المغرب مع البقاء على القضاء في الأندلس وهو ابن سبع وعشرين سنة. والمقصود ببقائه على قضاء الأندلس : قضاء إشبيلية بالذات، فقد تولى القضاء فيها مرتين : المرة الأولى هى هذه والثانية سنة ٥٦٥ هجرية، وإذن فلقد كان ابن رشد سنة ٥٤٨ هجرية شخصية علمية في مرتبة الذين يستشيرهم الخليفة، وكان قاضيا على إشبيلية في ذات الوقت، فلا يعقل أن يكون أول لقاء له مع ابن هذا الخليفة بعد تاريخ هذه الاستشارة وتوليه قضاء إشبيلية للمرة الأولى بأزيد من عشر سنوات : لقاء يسأله فيه عن اسمه واسم أبيه ونسبه .. إلخ، كلا إن لقاء ابن رشد بالأمير الموحدى بتوسط ابن طفيل، لا بد أن يكون قد تم قريبا من السنة التي عين فيها هذا الأمير واليا على إشبيلية وهى سنة ٥٤٨ هجرية أو سنة ٥٥١ هجرية حسب الروايات.

ثالثا : إن عبارة ابن رشد التي يقول فيها فأدركنى الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة، لا يمكن أن تصدر عنه إلا في وقت لم يكن يعرف الأمير عنه بعد أن يشتغل بالفلسفة، وهو ما يستقيم إذا جعلنا تاريخ اللقاء هو سنة ٥٤٨ هجرية أما في سنة ٥٥٨ هجرية وما بعدها فقد كان ابن رشد قد قطع أشواطا في التأليف في الفلسفة و«علوم الأوائل»، فقد ألف «الضرورى في المنطق» و«الضرورى في أصول الفقة» سنة ٥٥٢ هجرية و«جوامع فلسفة أرسطو» سنة ٥٥٤ هجرية

«بتأريخه هو»، كما ألف كتاب «الكليات في الطب» سنة ٥٥٧ هجرية، فكيف يجوز أن يقول ابن رشد بعد هذه التآليف كلها : أدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ! كلا، إن اللقاء بين ابن رشد والأمير تم يوم كان هذا الأخير واليا على إشبيلية، وفى السنة الأولى من ولايته. أما عبارة «لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب...» الواردة في النص أعلاه فهى معاصرة لزمن حكاية ابن رشد لوقائع اللقاء وليس لزمن اللقاء.

إن الملاحظات الثلاث التي سجلناها أعلاه تحتم علينا القول إن ابن رشد فاه بهذه العبارة، إلى أحد تلامذته، بعد تاريخ اللقاء بمدة طويلة، أي في الوقت الذي كان فيه أبو يعقوب المذكور خليفة وأميرا للمؤمنين فعلا.

ولم يكن من الممكن آنذاك أن يتحدث عنه بغير لقبه الرسمى أعنى أمير المؤمنين، خصوصا وقد كان طبياً له - وحتى ولو كان يتحدث عن وقائع حدثت وأمير المؤمنين المذكور ما يزال مجرد أمير، لم يتول الخلافة بعد.

وإذا أضفنا إلى ذلك ما أشرنا إليه من كون بعض الروايات تذكر أن ابن رشد غادر مسقط رأسه قرطبة ليلتحق بهذا الأمير في إشبيلية عندما كان عمره ثلاثين سنة «أى حوالى ٥٤٨ - ٥٤٩ - ٥٥٠ هجرية» استطعنا أن نستنتج، بل نؤكد ونجزم أن اللقاء الذي تحدث عنه ابن رشد في النص

الذي أورده المراكشي على لسانه كان خلال الفترة نفسها. ومعلوم أن هذا الأمير هو الذي كلف ابن رشد بتلخيص كتب أرسطو.

كما عينه طبيبا له إلى جانب ابن طفيل، حين صار خليفة، وولاه قضاء إشبيلية - للمرة الثانية - سنة ٥٦٥ هجرية ثم قاضي قرطبة سنة ٥٧٦ هجرية.

موقف ابن رشد من الأمير المتنور

نستطيع أن نتبين من بعض نصوص ابن رشد رضاه على السياسة الثقافية لهذا الأمير المتنور وثناءه عليها، ومع أنها نصوص مقتضبة وقصيرة فإنها ذات قيمة كبرى خصوصا وفيلسوفنا ابن رشد من عادته أنه يزن كلامه ويتوخى فائض المعنى على فائض الألفاظ وأول ما ينبغي إبرازه في هذا الصدد شهادة ابن رشد لهذا الأمير بالإطلاع على آراء الفلاسفة في أهم مسألة اعترضت الفكر الإسلامى وهى ما عبر عنه ابن رشد بآرائهم في السماء - والمقصود مسألة قدم العالم - وأن هذا الأمير أخذ يعرض ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، ويضيف فليسوف قرطبة ابن رشد قائلا : فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له.

تلك هى شهادة ابن رشد لهذا الأمير، وهو ما يزال شابا يتطلع إلى نشر الفكر الفلسفى والعلمى بين الناس معبرا عن رغبته تلك لصديقه

وملازمه ابن طفيل الذي نقل تلك الرغبة إلى ابن رشد طالبا منه الانكباب على شرح ارسطو وتقريبه إلى أفهام عامة الناس - أعنى المتعلمين. ولم يتغير موقف هذا الأمير بعد أن تولى الخلافة، بل إنه جعل من إطلاق سراح الفلسفة وعلومها وفسح المجال أمام الناس لتعلمها استراتيجية ثقافية له، وذلك بشهادة ابن رشد نفسه حينما أثنى عليه في خاتمة «فصل المقال» الذي رد فيه على تفكير الغزالى للفلاسفة، مدافعا عن شرعية النظر الفلسفي، يقول : وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق : وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة، ويقول في مقدمة شرحه لأرجوزة ابن سينا في الطب : «أما بعد حمد الله فقد ذكرت بالمجلس العالي، مجلس السيد الأجل المعظم الموقر أبى الربيع «بن عبد الله بن عبد المؤمن» الأرجوزة المنسوبة إلى ابن سينا في الطب فأمروا أدام الله تأييدهم، لما جبلوا عليه من الرغبة في العلم وخصوا به من إيثار الناس بالخير، أن نشرح ألفاظها شرحا يبلغ به الغرض المقصود منها، وكان ذلك سنة ٥٧٥ هجرية وهى السنة نفسها التي كان ابن رشد فرغ فيها من تأليف كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة»، مباشرة بعد «فصل المقال»،أى زمن

الخليفة المتنور أبو يعقوب.

وهنا لا بد من إبداء الملاحظة التالية : أرخ ابن رشد كتابه «الكشف عن مناهج الأدلـة» بسنة ٥٧٥ هجرية ولكن دون أن يذكر مكان الفراغ منه، وبالمقابل أرخ مقالته في «جوهر الفلك» بسنة ٧٧٤ هجرية بمراكش. وتجمع الفهارس الحديثة على أن تاريخ تأليف «فصل المقال» هو سنة ٥٧٤ هجرية أي في السنة نفسها التي كان فيها بمراكش مع الخليفة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو : هل هناك علاقة ما بين وجود ابن رشد في مراكش مع الخليفة، في السنة التي انتهى فيها من كتابه «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة»، وبين كتابه هذين الكتابين والعبارات التي ختم بها «فصل المقال» في الثناء على السياسة الثقافية للدولة ؟

نحن لا نستبعد أن يكون قد كتبهما بطلب من هذا الأمير المتنور أو من بعض الأمراء وهو ما يبرر تلك الخاتمة التي أنهى بها «فصل المقال». وقد عودنا ابن رشد أن لا يذكر أهل الدولة في كتبه إلا عندما يكون الكتاب بطلب من أحدهم، فيكون ذكرهم من مقتضيات الأدب والبروتوكول، كما هو الشأن في رسالته المعروفة ب«الضميمة» وفيه يشرح أرجوزة ابن سينا وأيضا في «الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لافلاطون». ومهما يكن فإنثناء ابن رشد على هذا الأمير المتنور، في العبارات المذكورة ليس إلا ما قل ودل في هذا الشأن. فإجماع المؤرخين منعقد على الإشادة

بأبى يعقوب كواحد من الملوك المتنورين الذين عرفوا بالاهتمام بالعلم والعلماء وبفكر متحرر. يقول عنه صاحب المعجب، الذي عاصر أبناءه وحاشيته ورجال الدولة ومنهم استقى أخباره، قال: كان رفيق اللسان، حلو الألفاظ، حسن الحديث، طيب المجالسة، أعرف الناس كيف تكلمت العرب،وأحفظهم لأيامها ومآثرها وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام.

صرف عنايته إلى ذلك أيام كونه بإشبيلية واليا عليها في حياة أبيه، ولقى بها رجالا من أهم علم اللغة والنحو والقرآن وكان شديد الملوكية، بعيد الهمة سخيا جوادا، استغنى الناس في أيامه وكثرت في أيديهم الأموال، هذا مع إيثار للعلم شديد، وتعطش إليه مفرط أنه كان يحفظ أحد الصحيحين : إما البخارى أو مسلم،وأغلب الظن أنه البخارى - حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القران، هذا مع ذكر جمل من الفقة.

وكان له مشاركة في علم الأدب، واتساع في حفظ اللغة وتبحر في علم النحو، حسبما تقدم. ثم طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة فجمع كثيرا من أجزائها. وبدأ في ذلك بعلم الطب، فاستظهر من الكتاب المعروف بالملكى أكثره مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل، ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة. وأمر بجمع كتبها فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموى ولم يزل

يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمع له منها وما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب. ويختم صاحب المعجب كلامه عن أبى يعقوب يوسف بالقول : وبالجملة لم يكن في بنى عبد المؤمن، فيمن تقدم منهم وتأخر، ملك على الحقيقة غير أبى يعقوب.

وقد ترددت أصداء ما اشتهر به أبو يعقوب من العلم والعدل، وتميز به عهده من الأمن والحزم، في أرجاء كثيرة من العالم العربى والإسلامى.

من ذلك إشادة الرحالة بن جبير بالموحدين إشادة يطبعها الحماس الكبير لسلوكهم ومنجزاتهم وجهادهم يقول : وليتحقق المتحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد أنه لا إسلام إلا ببلاد المغرب، لأنهم على جادة واضحة لا بنيات فيها، وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع، كما أنه لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين أعزهم الله : فهم أئمة العدل في هذا الزمان. وكل ما سواهم في الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريقة : يعاشرون تجار المسلمين كأنهم أهل ذمة لديهم، ويركبون طرائق من الظلم لم يسمع بمثلها. اللهم إلا هذا السلطان العادل صلاح الدين الأيوبى الذي ذكر سيرته ومناقبه . ولا شك أن إستثناء ابن جبير لصلاح الدين يضفى المصداقية على ما قاله بصدد الموحدين.

ويحكى ابن جبير كيف أن الناس في مصر كانوا يتطلعون إلى الكائنة

السعيدة من تملك الموحدين لهذه البلاد «مصر» فهم يستطيعون بها صبحا جليا ويقطعون بصحتها ويرتقبونها ارتقاب الساعة التي لا يمترون في إنجازها وعدها، شاهدنا من ذلك بالإسكندرية ومصر «القاهرة» وسواهما مباشرة وسماعا ونمى إلينا إن بعض فقهاء البلاد المذكورة وزعمائها قد حبروا خطبا اعدوها للقيام بين يدى أمير المؤمنين. وأمير المؤمنين هذا هو أبو يعقوب يوسف بالذات، فابن جبير الذي يحكى عن مشاهداته في مصر مر بهذه البلاد سنة ٥٧٩ هجرية والخليفة في المغرب يومئذ هذا الأمير المتنور.

هذا عن عهد أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي يدين له التاريخ بالكثير مما يمكن أن يقال عن أهمية ابن رشد في الفكر العربى والفكر العالمى، أما في عهد ابنه خلفه من بعده وهو يعقوب المنصور فالأمر يختلف، على الأقل في المجال الذي يعنينا هنا، مجال الفكر والثقافة. وعلاقته بفيلسوفنا المتحرر ابن رُشد





الفصل الرابع

نكبة ابن رشد
في هذا الفصل نتحدث عن نكبة الفليسوف المتحرر ابن رشد ونقول:

إذاكان ابن رشد قد لقى فعلا حظوه حقيقية لدى أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، الخليفة المثقف المستنير، الذي جمع بين العلوم العربية والإسلامية وبين الفلسفة وعلومها، والذى اتجه بالنهضة الثقافية التي أرسى دعائهما أبوه عبد المؤمن اتجاها متوازيا ومتفتحتا، فإن ولده يعقوب المنصور الذي عرف عهده أزمة مستديمة قد اتجه بالثقافة اتجاها آخر. وهذا ما تؤكده معظم المصادر والمراجع التاريخية عن تلك الفترة الزمنية

فعلا : كانت الدولة الموحدية تعيش في أزمة مستديمة دامت مدة عهد المنصور الذي استمر خمسة عشر عاما، لتدخل - الدولة - بعده في عهد ابنه طور الانحطاط . لقد تولى المنصور الحكم بعد استشهاد أبيه في معركة استرجاع مدينة شنترين بالأندلس من ملك قشتالة عام ٥٨٠ هجرية، وكان حاضرا معه في المعركة فأخفى خبر وفاته إلى أن رتب الأمور لفرض نفسه على إخوته وأهل الدولة كأمر واقع، وكان له من إخوته وعمومته منافسون لا يرونه أهلا للامارة لما كانوا يعرفون من

سوء صباه فتخلف بعضهم عن مبايعته ولم يتمكن من جعلهم يقبلون الأمر الواقع - مؤقتا - إلا بعد مساومات. غير أن العلاقة بينه وبين إخوته وأعمامه وشيوخ الموحدين سرعان ما تأزمت إثر هزيمته في توسن سنة ٥٨٣ هجرية، وذلك أثناء مطاردته لابن غانية، من بقايا المرابطين، المطاردة التي أراد منها بدون شك القفز على الأزمة الداخلية، لكن النتيجة كانت هزيمة نكراء تمزق فيها جيش الموحدين شر ممزق وهلك عدد كبير من أشياخهم، مما كان له وقع سيء جدا داخل الأسرة الحاكمة وخارجها.

كان من ردود الفعل على هزيمة المنصور تلك - بعد ثلاث سنوات فقط من فرض نفسه كخليفة - أن أخذ بعض الأمراء في التحرك ضده، منهم عمه أبو الربيع سليمان والى (تادلة) بالمغرب وأخوه أبو حفص عمر الرشيد والى (مرسية) بالأندلس وكان المنصور ما يزال في تونس يجمع فلوله لمحاولة الثأر من ابن غانية، فلما سمع بالتحركات التي تجرى ضده في المغرب والأندلس قفل راجا بسرعة فتقدم أخوه وعمه إليه، طمعا في أن يغض الطرف عن تحركاتهما، لكنه رفض مسامحتهما فاعتقلهما، ثم أمر بإعدامهما مع من كان معهما من الأصحاب والأعوان سنة ٥٨٤ هجرية، مما أثار موجة عارمة مَنْ السخط في القبيلة والبلاط، زاد من الاستياء العام من استبداده ومغامراته العسكرية، وبعد قتل هذين الرجلين هابه بقية القرابة وأشربت قلوبهم خوفه، بعد أن كانوا متهاونين بأمره محتقرين

له لأشياء كانت تظهر منه في صباه توجب ذلك.

ولم يمكث المنصور إلا أقل من سنتين حتى قصد الأندلس سنة ٥٨٦ هجرية بقصد الغزو، ففشل في استرجاع مدينة شلب وطومار من البرتغال. ثم حدثت في السنة نفسها ثورة المعروف بالجزيري، «نسبة إلى الجزيرة الخضراء»، وكان قد نجح في استقطاب جمهور واسع في المغرب والأندلس، سالكا مسلك ابن تومرت في الدعوة إلى تغيير المنكر، فتمكن منه المنصور وأعدمه مع نحو مائة من أصحابه، ثم أمر بمطاردة مَنْ يشك في علاقته به وقتل الكثيرن منهم. ثم أعاد الكرة على مدينة (شلب) فاسترجعها، وعاد إلى مراكش سنة ٥٨٧ هجرية، ليمرض مرضا يئس منه الأطباء، فقام أخوه أبو يحيى والى قرطبة يجمع التأييد من رجالات الدولة لتنصيبه خليفة بعد وفاة المنصور التي كانت منتظرة، ولكن المنصور شفى من المرضى فاستدعى أخاه أبا يحيى وأعدمه وكان ذلك سنة ٥٨٩ هجرية.

وعلى العكس من والده أبي يعقوب الذي كان بالغ الاهتمام بالعلم والعلماء بما في ذلك الفلسفة وعلومها، منتزعا رضى الجميع، كان المنصور يعيش في شبه عزلة بين أهل دولته، وقد حاول تعويض ذلك بإظهار الزهد والتقشف وخشونة ملبس ومأكل، واللجؤ إلى الصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث من الطلبة وغيرهم، فقربهم وجعل منهم عدته، قامت لهم سوق وعظمت مكانتهم منه ومن الناس، ولم يزل يستدعى

الصالحين ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات الجزيلة. وكان لا بد أن يثير ذلك انتقاد أهل الدولة واستياءهم، ولما بلغه ذاك جمع يوما بحضرته كافة الموحدين يسمعهم، وقد بلغ حسدهم للطلبة على موضعهم منه وتقريبه إياهم وخلوته بهم دونهم، وقال لهم: يا معشر الموحدين : أنتم قبائل، فمن نابه منكم أمر فزع إلى قبيلته، وهؤلاء، يعنى الطلبة، لا قبيل لهم إلا أنا فهمها نالهم أمر فأنا ملجأهم وإليّ فزعهم وإلى ينتسبون.

• ويذكر صاحب المعجب أنه لما خرج إلى الغزوة الثانية سنة ٥٩٢ هجرية كتب قبل خروجه إلى جميع البلاد بالبحث عن الصالحين والمنتمين إلى الخير وحملهم إليه، فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة كان يجعلهم، كلما سار، بين يديه. فإذا نظر إليهم قال لمن عنده : هؤلاء الجند لا هؤلاء ! ويشير إلى العسكر.

لم يكن المنصور مرضيا عنه من طرف قبيلته وأهل دولته فأقام لنفسه قبيلة أخرى وجندا آخرين من الطلبة الذين استعملهم باسم الزهد والتبتل والعناية بالحديث، فأحدث انقلابا في الاستراتيجية الثقافية للدولة، وشنها حربا على أهل الرأى وعلى الفقهاء على العموم، عاملا على كسر شوكتهم وتقليص سلطتهم وتعويضهم بمن سموا ب«الصالحين المتبتلين» : يقول صاحب المعجب الذي عنى أكثر من غيره من المؤرخين بالجانب الثقافي، وكان هو نفسه مثقفا متنورا، يقول : وفى أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب «المالكى» بعد أن

يُجرد ما فيها من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن، فأحرق منها جملة في سائر البلاد وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأى والخوض فيه، وتوعد ذلك بالعقوبة الشديدة.

وعلى العكس من الثناء العريض الذي خص به صاحب «المعجب» الخليفة أبا يعقوب يوسف فإنه أبدى تحفظا واضحا عندما أخذ يعدد مناقب المنصور. وهكذا يقول عنه عندما حان وقت تعداد مناقبه : «فقد جرت أموره على قريب من الاستقامة والسداد حسبما يقتضيه الزمان والإقليم، وأيضا : كان في جميع أيامه وسيرته مؤثرا للعدل متحريا له بحسب طاقته وما يقتضيه اقليمه والأمة التي هو فيها. كان في أول أمره أراد الجرى على سنن الخلفاء الأول. أما بعد ذلك فالمؤرخ يسكت ! والسكوت هنا أبلغ من الكلام.

ترى كيف كانت وضعية ابن رشد في عهد الخليفة الذي أعدم عمه وأخوين من إخوته، وتسبب في وفاة كثير من شيوخ القبيلة، فاستاء منه أهل الدولة فأظهر الزهد والتقشف، واتخذ من الصالحين المتبتلين جندا له؟

نحن لا نريد أن نقلل من أهمية ما يُذكر للمنصور من مناقب ومنجزات، فصاحب المعجب الذي أبرزنا تحفظه عند تقويمه العام لأعمال هذا الخليفة يشيد بجوانب من سلوكه ومنجزاته، يقول مثلا : «وكان يعقد للناس عامة لا يحجب عنه أحد من صغير ولا كبير، وكان

-قد أمر أن يدخل عليه أمناء الأسواق وأشياخ الحضر في كل شهر مرة يسألهم عن أسواقهم وأسعارهم وحكامهم وكان إذا دخل عليه أهل بلد فأول ما يسألهم عن عمالهم وقضاتهم وولاتهم. وأيضا : كان مهتما بالبناء، وفى طول أيامه لم يخل من قصر يستجده أو مدينة يعمرها، زاد في مدينة مراكش في أيامه زيادة كثيرة يطول تفصيلها فتمت له هذه القصور المذكورة على ما أراد وفوقه. وأيضا : بنى بمدينة مراكش بيمارستان ما أظن أن في الدنيا مثله. ويطنب المراكشي في وصف هذا البيمارستان الذي كان تعبيرا ملموسا على المستوى الرفيع الذي بلغته الدولة من التقدم في مجال التجهيز الطبى والصيدلى ولا بد من الإشارة إلى إتمامه لبناء مدينة الرباط التي كان أبوه قد اختصها ورسم حدودها وابتدأ في بنيانها فعاقة الموت المحتوم عن إتمامها فواصل المنصور العمل فيها وشيد بها مسجد حسان وصومعته الشهيرة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذكر التاريخ له عنايته الفائقة بالجيش واشغاله بالجهاد، والواقع أن الجهاد هو ألمع ما في حياة المنصور العامة، وقد أسبغت غزواته الموفقة للمالك الافرنجية في شبه الجزيرة - الأندلس - ولا سيما انتصاره الباهرة في موقعة الأرك ومناقبه الأخرى. غير أن بعض المؤرخين يأخذون عليه تقاعسه عن الاستجابة لنداء صلاح الدين الأيوبى الذي بعث إليه من مصر بسفارتين رسميتين «سنة ٥٨٥ و٥٨٦

هجرية» يرجو منه العون والغوث لمقاومة الغزو الصليبى للأراضى الإسلامية المقدسة في فلسطين، والذى كان يهدد كلا من سورية ومصر والمشرق بأسره، فاعتذر المنصور للسفير المصرى عن إعارة الأسطول المغربى ولم يعده بشيء ملموس. وفى المقابل يحدثنا صاحب المعجب أنه بلغة عن غير واحد أنه - المنصور - صرح يذكر البلاد المصرية وما فيها من المناكر والبدع ويقول : نحن إن شاء الله مطهروها، ولم يزل هذا عزمه إلى أن مات سنة ٥٩٥ هجرية.

تلك هى الجوانب الإيجابية التي تذكر في سيرة المنصور. غير أن جميع المؤرخين يختمونها بما ختم المنصور به حياته أعنى : «محنة أبى الوليد ابن رشد» . فقد حاكمه وأحرق كتبه وفرض عليه الإقامة الإجبارية في قرية أليسانة قرب قرطبة لمدة سنتين، ثم نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعى أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه، فحضر أبو الوليد رحمة الله إلى مراكش فمرض بها مرضه الذي مات منه، ثم توفى المنصور في السنة نفسها ٥٩٥ هجرية.

ما يلفت الانتباه هو أن صاحب المعجب الذي نقلنا عنه هذه العبارة - وقد كان معاصرا للحدث - والذى عرف باهتمامه بالحياة الثقافية لم يذكر ابن رشد ولا الفلسفة، زمن المنصور قبل هذا الحادث (المحنة) هذا بينما ندين له بتفاصيل عن ابن طفيل وابن رشد وعلاقتهما بأبى يعقوب يوسف والد المنصور، سواء يوم كان واليا على إشبيلية أو خليفة. وكنا قد

رأينا إطنابه في وصف اهتمام أبى يعقوب بالفلسفة ومشاركته فيها إطنابا لا يوازنه إلا إطنابه في وصف اهتمام المنصور بمن سماهم ب«الصالحين المتبتلين». إن هذه الملاحظة تدل على أن المنصور لم تكن علاقته بالفلسفة وعلومها على النوع الذي كانت عليه علاقة والده بهما . ويمكن أن نستنتج من عبارة صاحب «المعجب» التي يقول فيها عن المنصور إنه، بعد إطلاقه سراح ابن رشد، نزع عن ذلك كله «محاربة الفلسفة وعلومها وإحراق الكتب... إلخ» وجنح إلى تعلم الفلسفة، يمكن أن نستخلص نتيجة تفرض نفسها : وهى أن المنصور لم يكن على شيء من الفلسفة وعلومها، وأنه لم يمل إلى تعلمها إلا بعد فوات الأوان أي في السنة التي توفى فيها.

أما ابن رشد نفسه الذي وجدناه زمن الخليفة أبى يعقوب والد المنصور، مكلفا بتلخيص كتب أرسطو ورفع القلق عن عبارته ليسهل فهمها على الناس، والذى لم يتردد في الثناء على السياسة الثقافية للدولة زمن هذا الخليفة، الذي ولاه قضاء إشبيلية ثم قضاء قرطبة.. إلخ، أما ابن رشد فنكاد لا نسمع عنه شيئا زمن المنصور إلا ما يتعلق بنكبته وأسبابها.

وما يذكره أصحاب التراجم في هذا الإطار كأسباب دفينة لنقمة المنصور على فليسوف قرطبة ابن رشد وهو ينم عن الطابع السلبى الذي ساد العلاقة بينهما من ذلك ما يرويه ابن أبى أصبيعة من أن مما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم

معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول له : تسمع يا أخي. إن هذا يدل على أن المنصور لم يكن على شيء من المعرفة بالعلوم،وأنه كان يتدخل في النقاش على غير علم، وبصورة تضايق ابن رشد. هذا جرى بلا شك قبل محنته، ولا بد أن يكون موقف ابن رشد يعكس بصورة ما بعض جوانب سلوك المنصور التي كانت وراء استخفاف أهل الدولة به في أول أمره.

أما الواقعة الثانية التي يوردها ابن أبى أصيبعة نفسه فنقرأ فيها أن المنصور لما كان بقرطبة عام ٥٩١ هجرية استدعى أبا الوليد ابن رشد، لما حضر عنده احترمه احتراما كبيرا وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص الهنتاتي، صاحب عبد المؤمن، ثم لما خرج ابن رشد من عنده قال لبعض أصحابه الذين هنأوه. والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء، فإن أمير المؤمنين قد قربنى دفعة إلى أكثر مما كنت أومله فيه أو يصل رجائى إليه وواضح من هذا أن ابن رشد لم يكن قد عرف من قبل هذا النوع من التقدير والتقريب من المنصور، فضلا عما تنم به عبارته من أنه كان يرى أن ذلك الاستقبال لم يكن بريئا، وأنه كان يحس أن المنصور يضمر له السوء، إذ لا بد أن يكون على علم بالوفد الذي ذهب إلى مراكش لمقابلة المنصور حاملا ملف اتهامه.

أما ما يذكره المؤرخون القدامى والمعاصرون من أن ابن رشد كانت

له حظوة ومكانة عند المنصور فلم نجد لها أساسا غير عبارتين، الأولى هى العبارة : السابقة قد قربني دفعة إلىّ أكثر مما كنت أؤمله، وقد بينا أنه تقريب توجس منه ابن رشد، إذ لم يكن بريئا . أما العبارة الثانية فهى هذه التى ذكرها ابن أبى أصيبعة نقلا عن أبى مروان الباجى يقول فيها : وكان ابن رشد قد قضى في إشبيلية قبل قرطبة . وكان مكينا عند المنصور وجيها في دولته، وكذلك أيضا كان ولده الناصر يحترمه كثيرا. أما توليه القضاء فكان زمن أبى يعقوب يوسف. وأما كونه «كان مكينا عند المنصور وجيها في دولته» فهى عبارة عامة تعبر عن مكانة ابن رشد في الدولة، وليس فيها ما يدل على شيء خاص بالمنصور.

والحقيقة التي لا ريب فيها إننا نحن نرجح، إذن أن يكون ابن رشد قد تعامل مع المنصور من بعيد، وأنه لا بد أن يكون قد استاء من تصرفاته خصوصا بعد قتل عمه وأخيه واللجوء إلى من سماهم صاحب «المعجب» ب«الصالحين المتبتلين» الذي اتخذهم جندا له بدل جند القبيلة وأهل الدولة، لقد انصرف ابن رشد زمن المنصور إلى الشروح الكبرى لكتب أرسطو الرئيسية - وهى شروح أخذت منه وقتا طويلا.

(أسباب نكبة ابن رشد)

وذكرت كتب التراجم عدة أسباب لنكبة ابن رشد،وهى كلها تخمينات تحاول أن تلتمس في كتب ابن رشد ما يمكن أن يكون مادة للتهمة الرسمية الغامضة التي «حوكم» بسببها والتى لم تذكر بالاسم وإنما هى أشياء في مصنفاته ... قيل إن بعضها كتبه بخط يده. من هذه

الأشياء ما قيل من أنه وصف الزرافة في كتابه «الحيوان» وقال : «وقد رأيتها عند ملك البربر. فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه، وكان أحد الأسباب في أنه نقم على ابن رشد وأبعده». وتتفنن الرواية في صنع اعتذار ابن رشد وتنقل إلينا أنه لما عرض عليه ذلك قال : إنما قلت قلت: ملك البربر. وهذا من التخمينات الواهية التي تكذبها الوقائع. فكتاب الحيوان ألفه ابن رشد في إشبيلية سنة ٥٦٥ هجرية كما نص على ذلك هو نفسه عندما كان قاضيا فيها لأبى يعقوب يوسف. أي ست سنوات قبل تولى المنصور الخلافة، وخمسة عشر عاما قبل هذه المحاكمة.

ومن التخمينات المماثلة ما ذكر من أن سبب النكبة قوله في بعض كتبه حكاية عن بعض الفلاسفة اليونان : «قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة». وهذه تهمة تكذب نفسها بنفسها : فمحاكمة شخصية علمية من نوع ابن رشد الفقيه القاضي، لا يمكن أن تكون بسبب كلام أورده حكاية عن غيره ومعلوم أن حاكى الكفر ليس بكافر.

أما صاحب المعجب فيورد للنكبة سببين : جلى وخفي. فأما سببها الخفى وهو أكبر أسبابها كما يقول : فهو الحنق المتنامى في صدر المنصور بسبب عدم مراعاة ابن رشد ما يتعاطاه خدمة ملوك الأمم ومتحيلو الكتاب من الإطراء والتفريط وما جانس هذه الطرق، يذكر تهمة «ملك البربر» بصدد الزرافة، وقد بينا ما في هذا من الضعف والتناقض. وأما السبب الجلى أو المباشر فهو تهمة «الزهرة أحد الآلهة»، وقد استبعدناها

هى الأخرى لأن الأمر يتعلق بحكاية كلام منسوب إلى بعض فلاسفة اليونان، وليس في هذا ولا في ذاك ما يبرر محاكمة شخصية في وزن ابن رشد، إن ذلك ليس من طبائع العمران في شيء حسب عبارة ابن خلدون !

وما يبقى معقولا في الروايات التي تحاول التماس السبب في محنة أبى الوليد أمران :

أحدهما : إجماعها على أن هذه الأسباب إنما كانت ذريعة، وأن السبب الحقيقى - غير المباشر - هو «الوحشة» التي استحكمت بين الخليفة المنصور وبين ابن رشد بسبب ما يعزى للمنصور من سلوك فج غير لائق بالملوك، وما يروى من أن فليسوف قرطبة ابن رشد لم يكن يتعامل معه بعبارات «الإطراء والتقريظ»، بل بكلام من جنس «تسمع يا أخي» !

الثانى : هو إجماع الروايات كذلك على أنه قد نشز بينه «ابن رشد» وبين أهل قرطبة قديما وحشة جرتها أسباب المحاسدة ومنافسة طول الجوار، وأن قوما ممن يناوئه من أهل قرطبة ويدعى معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبه عند أبى يوسف «يعقوب المنصور» ووجدوا إلى ذلك طريقا بأن أخذوا بعض التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها ... العبارة التي تتحدث عن الزهرة ويبدو أنها هى التي حوكم بها رسميا في المسجد.

هناك ما يكشف عن عمق هذا الحقد الذي كان يحرق قلوب حساد ابن رشد ومنافسيه، وفى نفس الوقت يجعل التهمة التي جمعوا في

شأنها أوراقا تدين ابن رشد تهمة أكبر بكثير مما ذكر من أمر «الزرافة» و«الزهرة». ذلك أن الرواية الكاملة لقصة نكبة ابن رشد تذكر أن هؤلاء الحاقدين أعدوا ملف اتهام وسافروا به سنة ٥٩٠ هجرية، من قرطبة إلى مراكش لعرضه هناك على الخليفة المنصور. لم يستقبلهم هذا الأخير يوم وصلوا لأنه كان منشغلا بتجهيز الجيوش التي كان يعدها للجواز إلى الأندلس بقصد الغزو. وربما يكون قد أمر بأن يعودوا إلى قرطبة إلى أن يلتحق بهم هناك. وما نريد إبرازه هنا هو أنه ليس من المعقول قط أن يتكون وفد يسافر من قرطبة إلى مراكش ليطلع الخليفة على عبارة كتبها ابن رشد في شأن «الزرافة» أو «الزهرة». إن مثل هذا الوفد لا يلتئم ولا يبرر سفره إلى مراكش إلا أمر خطير، له علاقة بالسياسة وأمن الدولة.

ومن الأسباب التي ذكرت لتفسير محاكمة المنصور لابن رشد سبب رددته كتب التراجم ولم تقف عنده، وهو ما عبر عنه ب«اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور». وأبو يحيى هذا كان واليا على قرطبة، ولاه عليها والده الخليفة أبو يعقوب بتدخل من ابن رشد صديقه، وثبته فيها المنصور. فلما مرض هذا الأخير عقب عودته من الأندلس سنة ٥٨٧ هجرية، مرض مرضا شديدا خيف عليه منه، ورأى أبو يحيى ذلك إذ كان قد رافقه إلى مراكش، جعل يتلكز في خروجه - للرجوع إلى منصبه بقرطبة - ويبطئ تربصا به وطمعا في وفاته. وكان المنصور - الذي كان

يُغمى عليه – كلما أفاق سأل: هل عبر أبو يحيى أم لا ؟ مما يدل على أن أبا يحيى كان المرشح للخلافة المستأهل بها.

وكان المنصور قد أمر ببيعة ابنه محمد الذي كان آنذاك ابن عشر سنين. اضطر أبو يحيى أمام إلحاح المنصور إلى العودة إلى الأندلس وهو لا يشك أن أول ما يرد عليه خبر وفاته، فاستمال أشياخ الجزيرة ودعاهم إلى نفسه. فلما أفاق المنصور وتماثل للشفاء، وصله خبر أبي يحيي. ولم يتردد هذا الأخير في القدوم عليه، لما علم بشفائه طمعا في تغاضيه واستعادة ثقته. فلما وصل أمر المنصور باعتقاله وكلف أخاه لأبيه عبد الرحمن بن يوسف بضرب عنقه.

وكان ذلك بمحضر من الناس، وأمر به فكفن ودفن. وأقبل على القرابة فنال منهم بلسانه وأخذ منهم أخذا شديدا وأمر بإخراجهم على أسوأ حال حفاة عراة الرؤوس، فخرجوا وكل واحد منهم لا يشك أنه مقتول. ولم يزل أمر القرابة من يومئذ في خمول،وقد كانوا قبل ذلك لا فرق بينهم وبين الخليفة سوى نفوذ العلامة.

• حدث ذلك حوالى سنة ٥٩٠ هجرية، وبعد ذلك بنحو سنة جاء بالوفد الذي قدم إلى المغرب يحمل ملف اتهام ابن رشد وبما أنه لم يتمكن من مقابلة المنصور، فقد عاد واتصل به عند مجيئه إلى قرطبة بعد ذلك بسنة وعرض عليه ملف الاتهام، فاقتصر المنصور على استدعاء ابن رشد وتخصيصه بذلك الاستقبال الذي تجاوز فيه المعهود في إبداء الاحترام

والتقدير. وعندما عاد المنصور من معركة الأرك عقد مجلسا في الجامع لمحاكمة ابن رشد ومن اتهم معه. وقد انتهت المحاكمة الصورية التي أهين فيها أبو الوليد بأن أمر المنصور بنفيه إلى أليسانة، وهي قرية قرب قرطبة، حيث فرضت الإقامة الإجبارية عليه. كما أمر بنفى جماعة أخرى من الفضلاء الأعيان، اتهموا بالتهمة نفسها، إلى أماكن أخري، وهم : أبو جعفر الذهبي، والفقية أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القربي. وأصدر المنصور منشورا عممه على جميع بلاد المغرب والأندلس، يأمر فيه بإحراق كتب ابن رشد، وكتب الفلسفة وعلومها... وتفرق تلامذه أبى الفيلسوف المتحرر ابن رشد، ويضيف راوى الخبر قائلا : ثم إن جماعة من الأعيان بإشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه، فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة السنة التي توفى فيها الرجلان كليهما.

نحن لا نشك في أن ملف الاتهام هذا له علاقة بحركة أبى يحيى الذي تمت تصفيته . ولا نشك كذلك في كون الشخصيات التي نكبت مع ابن رشد بدعوى اشتغالهم ب«علوم الأوائل» إنما نكبت لنفس السبب، علاقة ما بأبى يحيي، الذي كان قد اتصل برجالات الأندلس وأعيانها يطلب مساندتهم وتأييدهم في مسعاه للخلافة عندما كان المنصور طريح الفراش. ولا نشك أيضا في كون ابن رشد كان على علم بما يضمره

المنصور، وينتظر أن يناله منه سوء، عندما استدعاه وقربه إليه وأجلسه في أرفع موقع في مجلسه، ولا يمكن أن نقبل التبريرات التي ذكرت كسبب لنقمة المنصور مثل قضية «الزرافة» و«الزهرة» .. الخ، لسبب واضح يفرض نفسه هذه المرة فرضا، وهو ما ذكر من أن جماعة من الأعيان بإشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه، إذ لا بد أن يكون ما نسب إليه شيئا آخر غير حكاية «الزرافة» و«الزهرة».

فما هي حقيقة هذا الذي نسب إليه وشهد أهل إشبيلية أن ذلك لم يكن صحيحا ؟

إنه بدون شك ما قيل من أن سبب نكبته هو اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور. ونحن نرى أن من مظاهر هذا «الاختصاص» كتابه «الضروري في السياسة» الذي اختصر فيه جمهورية أفلاطون، والذي يخاطب فيه الشخصية الرسمية التي طلبت منه هذا الكتاب بقوله، في خاتمته : «أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله». ولا يمكن أن تكون الشخصية التي طلبت منه «الضروري في السياسة» غير الأمير أبي يحيى نفسه، عندما بدأ في الدعوة إلى نفسه بالأندلس إثر مرض المنصور سنة ٥٨٧ هجرية، وأيضا لا نعتقد أن «ملف الاتهام» الذي حمله معه الوفد القرطبي إلى المنصور كان شيئا آخر غير أوراق من هذا الكتاب، وبالخصوص تلك التي يندد فيها فيلسوف قرطبة باستبداد الحكام في بلده وزمانه،

تلك هي الظروف والملابسات التي تحيط بنكبة ابن رشد، وهي نفسها الظروف والملابسات التي تشرح مناسبة ذلك الكتاب وتاريخ تأليفه، وهما أمران بقيا حتى الآن موضوعا لتخمينات من نوع تلك التي فسرت بها نكبة ابن رشد، أعني لا أساس لها. فابن رشد لم يحاكم ولم تصادر كتبه ولم تحرق بسبب الدين، الذي اتخذه خصومه غطاء، ظلما وعدوانا، كما جرت بذلك عادة المستبدين وسدنتهم، وإنما حوكم بسبب هذا الكتاب الذي أدان فيه الاستبداد بدون هوادة وهو كتاب (الضروري في السياسة)

ويجب أن لا يفهم من هذا أن ابن رشد، الذي نرجح أن يكون كتب هذا الكتاب بطلب من الأمير أبي يحيي، أنه كان متواطئا معه، ولا أنه كان يطمع في مركز سياسي،كلا إن خطاب ابن رشد هنا خطاب رجل خال الذهن من أية طموحات سياسية راهنة، فالرجل كان يطل على السبعين، وقد سبق له أن تولى القضاء وأن اشتكى من أن يأخذ منه أوقاتا كان يفضل أن يقضيها في مشاريعه العلمية التي لم يكن يتسع لها لا ليله ولا نهاره. ومع أنه كتب هذا الكتاب بطلب من أمير، فقد كتبه - كما فعل في نصوصه الأخرى التي كتبها بطلب من الأمراء والأصحاب وهي كثيرة - كتبه بروح علمية وفي سياق علمي،،وأخيرا وليس آخرا، نحن لا نعتقد أن الأمير أبا يحيى الذي طلب هذا الكتاب قد سر به، فابن رشد يدين فيه الدولة كلها، وما آلت إليه من فساد واستبداد، مشهرا بانحرافها عن

المقاصد التي أعلنت عنها عند قيامها والتى التمست الشرعية منها، ولم يستثن من أهلها إلا من كان منهم على الخلق الفاضل (و) من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيهم قلة، كما يقول.

ابن رشد.. والضرورى في السياسة

الضرورى في السياسة فى هذا الكتاب نقرأ لابن رشد كلاما في انتقاد الوضع في بلدنا وزماننا هذا حسب عبارته، لا يمكن أن ينصرف لا صريحة ولا مضمرة، لا إلى زمن أبى يوسف يعقوب الذي رأيناه يثنى على عهده الثناء العطر، ولا يمكن أن ينصرف بالأحرى إلى زمن عبد المؤمن، وإنما ينصرف، بل يواجه بصراحة المنصور ذاته. يقول ابن رشد عند حديثه عن مدينة الغلبة أي الدولة الاستبدادية التسلطية كنقيض للمدينة الفاضلة : وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة، إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضا، وإنما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب، ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرا ما يكون في تحول أجزاء «طبقات» الإمامية الموجودة في هذه المدن إلى «طبقة» غالبة تزيف من مقصدها الإمامي، كما الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه، ومعلوم أن الدولة الموحدية قامت في الأصل كما رأينا كمدينة إمامية، وهى التي يطلق عليها أيضا «حكم الأخيار» و«جودة التسلط»، فهذه المدينة إذن تحولت إلى مدينة الغلبة، مدينة العسكر «تزيف من مقصدها الإمامي».

ويضيف ابن رشد : ولهذا يعظم هذا الفعل منه «من رئيس مدينة الغلبة عندما يتحول إلى وحدانى التسلط (طاغية) على الجماعة فيرون أن فعله هو عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة، لأنهم إنما قصدوا بذلك أن يحميهم من ذوى اليسار ويقربهم من ذوى الفضائل والخير وأمثالهم من أهل المدينة - لما كان هو من أصحاب الحكم والسلطان - ليستتب أمرهم بسياسته وسياسة خدامه. ولذلك تسعى الجماعة الغاضبة إلى إخراجه من مدينتهم، فيضطر هو إلى استعبادهم والاستيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم، فيصير حال الجماعة معه كما يقول المثل : كالمستجير من الرمضاء بالنار. وذلك أن الجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه، فإذا هى تقع في استعباد أكثر قسوة. وهذه الأعمال هى جميعا من أعمال رئاسة وحدانية التسلط، وهى شيء بين في أهل زماننا هذا اليس بالقول فحسب، ولكن أيضا بالحس والمشاهدة.

أما وضعية الفليسوف، المتحرر وضعية ابن رشد نفسه، في مثل هذه «المدينة»، فنقرأ عنها ما يلى : ومن هذا النوع من الناس «العامة، الطلبة» تظهر فئة السفسطائيين القائمين على أمر هذه المدن ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح. وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن «الأندلسية» . أما آراؤهم وتسلطهم على المدن، فهى أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها. وإذا ما فحصت الأمر فستجد أن هؤلاء هم الأكثر عددا في هذه المدن

«الأندلسية»، حتى إذا ما نجا أحد من الخلق فيها، فإنك لن تعدو الحق، إذا قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية. وأيضا : «وإذا اتفق ونشز في هذه المدن فليسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها، ولذلك فإنه {يفضل} التوحد ويعيش عيشة المنعزل، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدنية، على ما وصفناه في هذا القول ».

والجدير بالإشارة هنا أن هذا الذي قاله ابن رشد بصدد وضعية الفليسوف نجد له أصلا في جمهورية أفلاطون،ولكن إشارته إلى هذه المدن وتنصيصه في الفقرات وقوله على زماننا هذا وأن ذلك يدرك لا بالسماع وحده بل وبالمشاهدة والحس أيضا، كل ذلك لا يترك مجالا للشك في كون ابن رشد إنما يعبر عن وضعيته هو وعن رأيه في الأوضاع زمن المنصور.

وذلك ما تؤكده عبارات وردت بقلمه في بعض مؤلفاته التي تنتمي إلى أواخر حياته. من ذلك مثلا هذه العبارة التي عقب بها فليسوفنا المتحرر ابن رُشد على شكوى جالينوس من كون زمانه يخلو أو يكاد ممن يعشق الحق. قال ابن رشد : قلت هذا قول جالينوس في وقته، مع إقبال الناس على الحكمة واتفاقهم على فضلها على جميع الأشياء وتقدمها على جميع المعارف الإنسانية، فكيف لو أدرك زماننا هذا وما هم عليه «أهله» من

تلك الحكمة وازدرائهم بأهلها واعتقادهم الآراء المناقضة للمعقولات الأول وإعجابهم بها . قال ابن رشد هذا الكلام سنة ٥٨٨ هجرية، سنة تأليف الكتاب الذي ورد فيه ذلك وهو كتاب الضروري في السياسة.

فلنختم إذن بالقول : إن ما يقال من أن ابن رشد لقى عند المنصور الحظوة نفسها التي لقيها عند والده أبى يوسف وجده عبد المؤمن، وهو كلام لا نجد له سندا، لا في سلوك المنصور ولا في تقديرابن رشد لعهده وسياسته. إن ابن رشد عاش في حظوة فعلا على عهد عبد المؤمن وابنه الخليفة المتنور أبى يعقوب يوسف. وأما في زمن المنصور فقد كان يعيش في مدينة لم تكن في نظره فاضلة ولا إمامية قريبة من الفاضلة بل كانت مدينة غلبة عسكرية ووحدانية التسلط، ويشعر فيها الفيلسوف أنه بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها. ولذلك فإنه { يفضل} التوحد ويعيش عيشة المنعزل.

لقد انعزل ابن رشد فعلا زمن المنصور وانصرف - إلى العمل في مشروعه العلمى الذي كان قد تبلور في ذهنه من خلال الممارسة العلمية كرسالة تصحيح في كافة المجالات، مجال العقيدة ومجال الفلسفة والعلوم، ثم شاء القدر أن يمتد به التصحيح والإصلاح، في أواخر حياته، إلى مجال السياسة. ويبدو أن مصير الفلاسفة، الذي يختمون به حياتهم، هو إما تقديم عقولهم استقالتها بالركون إلى نوع من « التصوف »، يعرف في تاريخ الفلسفة ب« التصوف العقلى »، وإما الصمود في وجه جميع أنواع

اللا معقول التي تواجههم، والتى يكون آخرها، إن لم يكن أولها، اللا معقول السياسي. والصامدون قلة، وابن رشد على رأسهم. لقد ختم مسيرته العلمية الغنية والعنيدة ب« الضرورى في السياسة » بعد أن كان قد دشنها ب« الضرورى في أصول الفقة»، وبين الاثنين علاقة وطيدة لا تخفى.



الفصل الخامس

فلسفة ابن رشد الباقية

إنتاج ابن رشد الفكرى غزير وشروحه لفلسفة ارسطو لا مثيل لها

ولا ندرى ماذا أُحرق منْ تلك الشروح عند نكبة الفليسوف وماذا أعان الزمان على ضياعه بعد موته، ولكن البقية الباقية منها تدل على شروح متعددة لا على شرح واحد لكل كتاب تناوله من كتب الفلسفة أو الطب بالتفسير والتيسير، فقد كان من دأبه على ما يظهر أن يتناول الكتاب بالشرح المطول ثم بالشرح الوسيط ثم بالايجاز الذي لا يقترن بشرح كثير، وقد سرد ابن أبى أصيبعة أسماء هذه الشروح، ومنها تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة، وتلخيص كتاب الأخلاق، وتلخيص كتاب البرهان، وتلخيص كتاب السماع الطبيعي، وشرح كتاب السماء والعالم، وكتاب النفس، وكلها من فلسفة أرسطو، ومنها في الطب تلخيص كتاب الاسطقسات «أى العناصر والأصول»، وكتاب المزاج، وكتاب القوى الطبيعية، وكتاب العلل والأعراض، وكتاب التعرف، وكتاب الحميات، وأول كتاب الأدوية، والنصف الثانى من كتاب حيلة

البراء، وكلها لجالينوس.

ولم يكن ابن رشد يعرف اليونانية ولكنه اعتمد على المترجمات التي نقلت من الشرق إلى الأندلس، وعلى أستاذه أبى جعفر هرون الطبيب المشارك في الحكمة وعلم الكلام.

ومن تآليفه في الطب غير هذه الشروح كتاب الكليات، وقصد أن يجمع فيه الأصول الكلية وأن يعهد إلى صديقه ابن زهر أن يتممه بكتاب في الأمور الجزئية «لتكون جملة كتابيهما كتابا كاملا في صناعة الطب، وقد أشار إلى ذلك في ختام كتابه قواعد باستيفاء الجزئيات في وقت نكون فيه أشد فراغا لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك، فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وجب أن ينظر بعد ذلك في الكثايش - أي الكناشات والتعليقات - وأوفق الكنايش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا مروان بن زهر، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سبيلا إلى خروجه. هذا ما قاله ابن رشد نصاً

وله من التواليف - عدا الشروح - رد على تهافت الفلاسفة للغزالى سماه «تهافت التهافت» ورسالة في التوفيق بين الحكمة والشريعة سماها « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ورسالة في نقد براهين المتكلمين والمتصوفة سماها «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» وكتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا - وهو المسمى بالهيولانى - أن يعقل الصور المفارقة أولا يمكن ذلك، وهو المطلوب

الذي كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس ومقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كنيته (وجود العالم متقارب في المعني)، ومقالة في المقابلة بين آراء أرسطو وآراء الفارابي، وغير ذلك تعليقات وردود على ابن سينا وابن باجة وابن الطفيل في مسائل النفس والعقل والاتصال بالفعل والفعال وما قيل عن قدم العالم وحدوثه هي أقرب إلى المقالات القصار منها إلى المطولات .

وهناك قوائم بأسماء مؤلفاته التي لا تزال محفوظة في مكتبة الإسكوريال بإسبانيا لا حاجة إلى إثباتها هنا، لأن موضوعاتها الفلسفية جميعا داخلة في هذه الموضوعات التي اشتهر الفيلسوف بشرحها أو الكتابة فيها.

أما كتبه في الفقة فالمعروف منها كتاب « بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وهو مرجع لم يزل معتمدا بعد نكبة مؤلفه يضرب به المثل في الشعر للإجادة والطموح، كما قال ابن زمرك بعد وفاة ابن رشد بأكثر من مائتى سنة :

أمولاى قد أنجحت رأيا وراية
ولم يبق في سبق المكارم غاية
فتهدى سجاياك ابن رشد نهاية
وإن كان هذا السعد منك بداية
سبقى على مر الزمان مخلدًا

وترجم أكثر المؤلفات الطبية والفلسفية إلى اللاتينية والعبرية،

وضاعت أصول الكثير منها وبقيت ترجماتها، ومنها ما هو محفوظ إلى اليوم في مكتبات سويسرا وباريس بنصه العربى مكتوبا بحروف عبرية .

أما الكتب الميسرة للقارئ العربى بمصر وما جاورها فهى في الفقة كتاب «بداية المجتهد» وهو مطبوع، وفى الفلسفة كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» وتلخيص كتاب «المقولات» و«تهافت التهافت»، وكلها مطبوع ومتداول.

وله رسالة لطيفة في تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو مطبوعة بالقاهرة وتوجد من مؤلفاته بدار الكتب المصرية مخطوطة لشرحه على أرجوزه الطب لابن سينا، ومخطوطة لجوامع كتاب النفس لأرسطو.

وقد طبع معهد فرانكو بالمغرب الأقصى كتابه الكليات في الطب منقولا بالمصورة الشمسية، مشفوعا بوصف العقاقير والأدوية التي وردت فيه إشارة إليها.

وهذه المجموعة الميسرة للقارئ العربى بمصر والعالم العربي تجزئه في الإلمام بجوهر «الرشدية» في جوانبها المختلفة، لأنها تشمل أقوالا له في الطب والفقة والفلسفة، كما تشمل طرائفه في التأليف والشرح والتلخيص.

ومن المحقق أن آثاره الباقية أقل من آثاره التي انتشرت في أيام حياته، فقد أُحرق منها في حياته شيء، وحرم بعد مماته شيء، وعجل الكمد بأجله فلم ينفعه العفو عنه والرجوع به إلى سابق مكانته، ومرض بعد استدعائه إلى مراكش والعفو عنه مرضه الذي مات به «ليلة الخميس التاسعة من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة من الهجرة ودفن بجبانة

باب تاغزوت ثم نقل رفاته إلى قرطبة حسب وصيته، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس.

واختلفوا في تاريخ وفاته فقال ابن الآبار : «وامتحن بأخره من عمره فاعتقله السلطان وأهانه، ثم عاد فيه إلى أجمل رايه واستدعاه إلى حضرة مراكش فتوفى بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائهمن الهجرة قبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه، ودفن بخارجها، ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها من عسلفه رحمه الله وذكر ابن فرقد أنه توفى بحضرة مراكش بعد النكبة الحادثة عليه المشهرة الذكر في شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعينوخمسمائة من الهجرة وغلط ابن عمر فجعل وفاته تاسع صفر سنة ست وتسعين ومولده سنة عشرينوخمسمائه من الهجرة قبل وفاة جده القاضى أبى الوليد بأشهر.

والأصح على أرجح الروايات،ومع مضاهاة التقويم الهجرى على التقويم الميلادي. أنه توفى في التاريخ الذي ذكره الأنصارى آنفا، وقدأعقب ذرية لم يشهر منهم غير ولده عبد الله الذي تعلم الطب كأبيه وعمل في بلاط الخلفاء.

فلسفة ابن رشد الرأي والرأي الآخر

هناك فرق كبيربين فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرون الوسطي، وفلسفة ابن رشد كما كتبها هو وأعتقدها ودلت عليها أقواله المحفوظة لدينا .

وفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرون الوسطى يلاحظ عليها ثلاثة أمور :

أولها : أنهم أعتمدوا في فهم فلسفته على شروحه لأرسطو وتلخيصاته لبعض كتبه، ومهما يكن من إعجاب ابن رشد بأرسطو فآراء الفليسوف العربى لا تطابق آراء الفليسوف الإغريقى في كل شيء .

وثانيها : أن فلسفة ابن رشد ذاعت بين الأوروبيين في إبان سلطان محكمة التفتيش التي كانت تتعقب الفلسفة العربية الأندلسية على الخصوص، وتحرم الاشتغال بالعلوم التي تخالف أصول الدين في تقديرها، فمن الطبيعى أن تنسب إلى ابن رشد كل معنى يسوغ ذلك التحريم ويقيم الحجة على صوابه، وأن تؤكد كل فكرة تلوح عليها المخالفة، وإن جاز تأويلها على عدة وجوه.

أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقدها فالمعول فيها على كتبه «كمنهاج الأدلة» و«فصل المقال »، وعلى آرائه التي يبديها في سياق مناقشاته كتلك الآراء التي قال بها في ردوده على الغزالى في كتاب «تهافت التهافت»، تم على آرائه في شرحه للمقولات وتفسيره لما بعد الطبيعة، وما شابه هذه الاراء في الكتب الأخرى التي يتيسر الوصول إليها.

وبين الفلسفتين : فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرون الوسطى وفلسفته كما أعتقدها - مواضع اختلاف يمس الجوهر أحيانا أو يسمح بتفسير آخر في غير تلك الأحيان.

لخص الأستاذ موريس دى ولف آراء ابن رشد في كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى فقال : «كانت إسبانيا في القرن العاشر ملتقى أجناس كثيرة مختلفة أشد اختلاف فكان اليهود والمسيحيون في دول المسلمين يعيشون جنبا إلى جنب مع العرب ... وساعد هذا على جعل اسبانيا مركزا لحركة فلسفية قوية إلى القرن الثالث عشر.

ويرجع أصل الفلسفة العربية الإسبانية إلى القرن التاسع حين جدد ابن مسرة آراء امبدوقليس المزعومة، ونجد في القرن الحادى عشر اسمى ابن حزم القرطبى وابن جابة السرقسطى ... وكان الأخير مؤلف كتب في المنطق ورسالة في النفس وشروح عدة لأرسطو وكتاب عن هداية المتوحد يصور درجات الاتصال عند المتصوفة، ونجد كذلك اسم ابن الطفيل وعنده مثل هذه الميول الصوفية.

ولكن أحدا من هؤلاء الفلاسفة لم يبلغ مبلغ ابن رشد في ذيوع الصيت... ولم يكن لإعجابه بأرسطو حد ... ولكن لا يفهم من هذا أن فلسفته إنما هى نسخة من الفلسفة الأرسطية.

ويمكننا أن نقسم شروح أرسطو التي تركها ابن رشد إلى ثلاثة أقسام:

الشروح الكبرى والشروح الصغرى والمختصرات أو المقتبسات، فالشروح الكبرى تتابع الأصل متابعة دقيقة ثم تشفعها بالتفسير المستفيض، والشروح الأخرى أكثر تركيز وتنظيما في معالجة الموضوعات وترتيبها، وتورد عليها مناقشات وإضافات لا يسهل استخراج الآراء

المنسوبة إلى أرسطو من خلالها، وإنما يتبع ابن رشد الفيلسوف المتحرر والمشهور بغاية الدقة في المنطق وحده.

ثم استطرد المؤلف إلى تلخيص فلسفة ابن رشد بعد بيان كتبه التي كانت متداولة بين قراء اللاتينية فقال :

إن وجود الكائن الأعلى - الله - هو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة .

وإثبات وجوده قائم بالبراهين الفقهية، وهو الذي تصدر عنه العقول منذ الأزل، وكل موجود غير الله لا يفسر وجوده بغير عمل خالق، فليست العقول صادرة على التتابع واحدا بعد الآخر على حسب مذهب ابن سينا، بل هى من خلق الله أصلا وإنما يأتى تعددها من أنها لا تتساوى في الكمال والصفاء، وهى في الخارج متصلة بالأفلاك، فالسماوات جملة من الأفلاك كل منها له صورة من أحد العقول، والمحرك الأول يحرك الفلك الأول، وهذا يحرك الأفلاك الأخرى إلى القمر الذي يحركه العقل الإنساني، لأنه يتصل بمداركنا ومعقولاتنا وله عمل على اتصال بما فوق الطبيعة كما في مذاهب ابن سينا.

والمادة قديمة مع الله، لأن العدم لا يتعلق به عمل خالق ... وهى عاجزة عن العمل ولكنها ليست خواء تناط به الصور كما في مذهب الأفلاطونية الحديثة، بل هى قابلية عامة تشتمل على الصور المختلفة، ومع حضور هذه المادة القديمة يخرج منها الخالق قواها العاملة. وينشز العالم المادى من أثر هذا الخلق الدائم، ولا بد من تتابع هذه الحركات بلا

بداية ولا نهاية.

والمعرفة العقلية في الإنسان الفرد تجرى على النحو الآتى : فالعقل بتأثيره في أشكال الحواس التي تخص كل إنسان يتصل بذلك الإنسان حسب استعداده من غير أن يلحقه نقص بهذه الصلات المتعددة، وأول درجة من درجات هذا التعقل تحدث في الإنسان ما يسمى بالعقل المكتسب وبه يشترك العقل الخاص المنفصل في مدركات العقل التام المتحد، وهناك اتصالات أخرى بين عقل الإنسان والعقل العام وهى الاتصالات التي تأتى من إدراك الماهيات المفارقة، وأعلاها وأرفعها ما يأتى من المعرفة اللدنية ووحى النبوة.

ويستتبع هذا القول أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصية، ويفنى كل شيء في الإنسان إلا عقله الذي ليس هو بجوهر مستقل بل هو عقل النوع البشرى كله عام في جميع آحاده.

وكثير من آراء ابن رشد قد يخالف المعتقدات الإسلامية الراسخة والواقع أنه نُبذ لأن الخليفة اتهمه بانحلال العقيدة ... على أنه لم يكن جاحدا منكرا للدين، بل عنده أن الدين يصور الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز، وهو يميز بين التفسير الحرفى لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى الحقائق العليا، ومن واجب الفلسفة أن تنظر فيما هو من تقليد الدين وما هو من القضايا التي تحتمل التفسير وعلى أي وجه يكون تفسيرها، وقد تسنى لابن

رشد على هذه القاعدة أن يوفق بين القول بحدوث العالم على مذهب الغزالى والقول بقدمه على مذهب المشائين، وله رسالة خاصة يحاول بها هذا التوفيق، وفيها أول إيحاء بمذهب الحقيقة المزدوجة الذي توسع فيه الرشديون اللاتين فأفرطوا في تطبيقه.

وهذا تلخيص أمين لفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرون الوسطي، لخصه عالم بالمصادر من المخطوطات والمطبوعات،وجاء فيه بما شغل القوم من تلك الفلسفة عدة قرون، ولم يهمل فيه إلا مسألتين هما مسألة علم الله بالجزئيات، ومسألة صفات الله. أما مسألة علم الله بالجزئيات فلعله أهملها لأنها لم تكن أصيلة في فلسفة ابن رشد، وأما مسألة صفات الله فلعل الأوروبيين في القرون الوسطى أهملوها لأن إيمان العالم المسيحى بالأقاليم الثلاثة في إله واحد لم يجعل تعدد الصفات مشكلة لاهوتية لها من الشأن ما كان لهذه المسألة عند المتكلمين والمعتزلة من المسلمين، وابن رشد لم يطلع على كتب المعتزلة كما قال في كتابه عن منهاج الأدلة، فمن ثم لم يتوسع في هذا الموضوع.

• ولقد وأصاب مؤلف تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى حين قال إن فلسفة ابن رشد كانت تخالف في بعض مسائلها ما عليه جمهرة الفقهاء من المسلمين، وقد حصر الإمام الغزالى في آخر كتابه «تهافت الفلاسفة» أهم المسائل التي دار عليها الخلاف بين الفقهاء والفلاسفة وقيل فيها بتكفير هؤلاء، وهى ثلاث مسائل : إحداها مسألة قدم العالم

وأن الجواهر كلها قديمة، وقولهم إن الله لا يحيطَ علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

وقبل تلخيص مذهب ابن رشد في كل مسألة من هذه المسائل الثلاث نجمل آراء الفلاسفة الإلهيين فيها، ونعنى بهم الفلاسفة الذين يؤمنون بوجود الإله تمييزا لهم من الفلاسفة الماديين من الأقدمين والمحدثين. فالفلاسفة الإلهيون الذين قالوا بقدم العالم - وعلى رأسهم أرسطو - لم يكن منهم أحد قط يقول بقدم العالم ويعنى بذلك جود العالم مساو لوجود الله، وإنما يقولون إن وجود العالم متعلق بإرادة الله وإرادة الله قديمة لا تراخى لما تريده، وإن العالم لم يسبقه زمان، لأن الزمان من حركته.

أما علم الله بالجزئيات فلم يوجد فليسوف إلهى قط ينكر إحاطة الله سبحانه وتعالى بالجزئيات أو الكليات، وإنما ينزهون علم الله أن يكون كعلم الإنسان، فإن علم الإنسان تابع للأشياء التي يعلمها، وهو يعلمها جزءا جزءا ثم يحكم عليها جملة ويستخرج من علم الجزئيات علمه بالكليات.

والفلاسفة ينزهون علم الله أن يكون كهذا العلم، ويقولون إن الله محيط بالجزئيات قبل وقوعها، على نحو أشرف وأكمل من العلم الذي يتاح للإنسان ويكون في كل حال تابعا لما يعلمه متوقفا عليه.

أما البعث فإن الفلاسفة الماديين لا يؤمنون ببعث الأجساد ولا ببعث

النفوس، وليس من الفلاسفة الإلهيين من ينكر بعث الأجساد إنكارا منه لقدرة الله على بعثها، ولكنهم يقولون إن الأرواح المفارقة أشبه بالعالم الأعلى، ومن آمن بالله وأمن بقدرة الله وآمن بالبعث فما هو من الملحدين.

وأما مسألة الصفات التي لم يذكرها الغزالى مع تلك المسائل الثلاث فلم تكن موصع بحث عند الفلاسفة الإغريق ولم يكن لها شأن كبير عند فلاسفة الأوروبيين في القرون الوسطي، ولكنها أثارت الجدل الطويل بين علماء الكلام والمعتزلة والفلاسفة من المسلمين، ومثار الجدل فيها أن بعض الفلاسفة يقولون إن صفات الله هى غير ذاته، وإن الصفات ليست بزائدة على ذات الله لأن ذاته سبحانه وتعالى كاملة لا تتعدد، وغير هؤلاء الفلاسفة يردون عليهم ليوافقوا بين تعدد الصفات ووحدانية الله.

وقد كانت لابن رشد آراء في كل مسألة من المسائل، ليست مطابقة كل المطابقة لما فهمه الأوروبيون في القرون الوسطي، وليست مغايرة لها كل المغايرة، ولكنها آراء كان الفليسوف حريصاً جد الحرص على أن يلتزم بها حدود دينه ولا يخرج بها عما يجوز للمسلم أن يعتقده وأن يعلمه للمسلمين، وهذه هى خلاصة آرائه في هذه المسائل وفى غيرها من مسائل الحكمة والعقيدة، معتمدين فيها على نصوصه العربية التي بين أيدينا، غير معولين فيها على مصدر من المصادر الأجنبية وهكذا كانت افكار ابن رشد وآرائه

قدم العالم عند إبن رشد

يقول ابن رشد عن قدم العالم في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» : «وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء، وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة.

فأما الطرف الواحد فهو موجود وُجد من شيء غيره، وعن شيء أعنى عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه ... وهذه هى حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من القدماء اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة «هكذا».

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما، وهذا الموجود يدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى، وهو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره.

وأما الصنف من الوجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل، وهذا

هو العالم بأسره، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام.

وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير منتاه، وكذلك الوجود المستقبل، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي فالتمكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير ماتناه كالحال في المستقبل، فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين إنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم، فمن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا.

وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة، ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته، لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي.

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فإن الآراء التي من شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد...

وإن ظاهرة الشرع إذا تُصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعنى غير منقطع، وذلك أن قوله تعالى: «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء»، يقتضى مظاهره وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان، أعنى

المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى : «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات»، يقتضى أيضا وجودا ثانيا بعد هذا الوجود. وقوله تعالى : «ثم استوى إلى السماء وهى دخان» .. يقتضى بظاهرة أن السماء خلقت من شيء.

والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع منعقد عليه ...» :

وقد تناول الغزالى هذه المسألة في تهافت الفلاسفة فقال إن وجود الزمان قبل وجود العالم غير لازم « ولو كان الله ولا عيسى مثلا، ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعد ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان».

فأجابة ابن رشد فقال : «صحيح إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخرا زمانيا» .

إلى أن قال : «وهذا كله ليس يبين ها هنا ببرهان، وإنما الذي يتبين ها هنا أن المعاندة غير صحيحة ».

ويرى أن ابن رشد يقول هنا إن المسألة «غير برهانية، ولكن فلاسفة الأوروبيين في القرون الوسطى يعيدون هذا القول ويحسبونه ردا عليه، كما فعل القديس توما الإكوينى في الفصل الذي عقده على مبادئ الخليقة

من كتابه «مجمل اللاهوت Summa Theologica» فإنه ذكر قول أرسطو في قدم العالم ثم أشار إلى كلام له في كتاب الجدل فقال: «والوجه الثالث - أي من وجوه الرد على قدم العالم - أنه قال صريحا إن ثمة مسائل جدلية لا يتأتى حلها بالبرهان كمسألة قدم العالم».

وقد ردد ابن رشد نقده لبراهين معارضيه فقال: «إن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هى مع هذا برهانية، فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور».

وتناول في كتابه «منهاج الأدلة» هذا المبحث من رسالة أبى المعالى المرسومة بالنظامية حيث يقول أبو المعالى: «..... إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو، وأكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفى النار إلى أسفل .... وإن الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره بإحدى الحالتين».

فأجاب ابن رشد على هذا بما فحواه أن المصنوع لحكمة إنما يكون على الوجه الذي يحقق تلك الحكمة ولا يكون عبثا - تنزه الخالق عن البعث - ثم قال إن ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه

الأشياء شبيه بما يعرض لمن ينظر في أجزاء الموضوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع، وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد على ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله، أعنى غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة، وأما الصانع الذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضروريا فيه، وهذا هو معنى الصناعة، والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم .

وواضح من مذهب ابن رشد في جميع كتبه أنه لا خلاف في خلق الله للعالم، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم وُجدوا معا، وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله ولا راد لمشيئته، وليس لها ابتداء.

وموضع اللبس في مذهب ابن رشد أنه لم يفرق بين الزمان والأبدية، وهما مختلفان.

فالزمان لا يتصور إلا مع الحركة، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحال من الأحوال، إذ الكائن الأبدى لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان، وليس قبله شيء ولا بعده شيء فيتحرك مما قبله إلى ما بعده.

ومذهب أفلاطون في الزمان أصح من مذهب معارضيه، فإنه يرى أن الزمان محاكاة للأبدية، أنعم الله به على الموجودات لأنها لا تستطيع أن تشبه الله في صفة الدوام بلا ابتداء ولا أنتهاء، وكلام الإمام الغزالى حين قال إن وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضى وجود الزمان بينهما غاية في الدقة، فإن ها هنا ذاتين فقط ولا محل لفرض وجود الزمان بين الوجود الأول والوجود الثاني، وإنما هو كما قال من أغاليط الأوهام.

أما القول بأن الله لا يعلم الجزئيات فلم يحفل ابن رشد به كثيرا لأن هذا القول «ليس من قولهم » أي الفلاسفة كما قال في آخر كتاب «تهافت التهافت» وعرض لهذه المسألة في كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال فقال : إن أبا حامد - أي الغزالى - قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنفسهم يقولون إن الله تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا، بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود .... وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤية الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلى المدبر للكل والمستولى عليه، وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو

الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضا على طبيعة الموجود والأمر في ذلك بالعكس، ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئي، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، أعنى في تكفيرهم أولا تكفيرهم ..».

وواقع الأمر أن مذاهب الفلاسفة الإلهيين لم يرد فيها قط ما يدعو إلى هذه الشبهة، وأن ابن رشد على الخصوص كان في طليعة القوم تنزيها، بل إنه قال في غير موضع من كتبه إن علم البرهان نفسه إنما هو من وحى الله.

خلود النفس عند ابن رشد

ماذا عن خلود النفس؟ ولتمحيص القول بخلود النفس عند ابن رشد ينبغى الرجوع إلى مذهب أرسطو في النفس والعقل، لأنه إذا صح ما قيل من أن توما الإكوينى نصر أرسطو فأصح من ذلك أن ابن رشد حنفه أي جعله مسلما حنيفا واجتهد في تنقيته من كل ما يخالف العقيدة الإسلامية غاية اجتهاده.

وقد أعان ابن رشد على ذلك أن كلمة الروح عندنا تشمل معنى النفس والعقل معا في معظم معانيها فالنفس تقرن بالشر والذنب في كلامنا وقلما تقرن الروح بمثل ذلك، فإذا قيل نفس شريرة على العموم فمن النادر أن يقال ذلك عن الروح وعن الروحاني، لأن الروحنيات أشرف وأصفى من ذلك.

وقد تكلم أرسطو عن النفس والعقل في كتاب الأخلاق وفى كتاب النفس، ووضح في كلامه عن العقل أنه ينطبق أيضا على الروح كما قال في كتاب الأخلاق عن السعادة العليا للإنسان وهى سعادة التأمل، ثم

قال : «مثل هذه الحياة ربما كانت أرفع جدا مما يستطيعه الإنسان لأنه لا يحيا هذه الحياة باعتباره إنسانا بل يحياها بمقدار ما فيه من النفحة الإلهية، والفرق بين هذه النفحة الإلهية وبين تركيبنا الطبيعى كالفرق بين عمل ذلك الجانب الإلهى وعمل الفضائل الأخري، وإذا كان العقل إلهيا فالحياة على مثاله إلهية بالنسبة إلى المعيشة الإنسانية، وعلينا ألا نتبع أولئك الذين ينصحون لنا ما دمنا بشرا أن نشتغل بهموم البشر وما دمنا فانين أن نعمل عمل الفانين، بل علينا ما استطعنا أن نعمل عمل الخالدين وأن نُحفز كل عرق من عروقنا حتى نسموا إلى مرتبة أرفع ما فينا - وإن قل وصغر - لأقدر وأكمل من كل شيء عداه.

أما النفس عند أرسطو فتكاد أن تكون في أكثر مصطلحاته مرادفة للوظيفة الحيوية، ولهذا ينسب إلى النبات نفسا نامية، وإلى الحيوان نفسا شهوانية، ويسخر من «فيثاغورس» الذي يقول إن نفس الإنسان قد تنتقل إلى الحيوان، ويرى أن السؤال عن العلاقة بين النفس والجسد كالسؤال عن العلاقة بين الشمعة وصورتها، فلولا صورة الشمعة لكانت شحما ودهنا ولم تكن شمعة، ولولا نفس الإنسان لكان الإنسان لحما وعظاما وعصبا ولم يكن بالإنسان.

وعنده أن النفس جوهر بالمعنى الذي يقابل « الماهية » التي تميز الشيء من غيره.

وبعد أن بسط القول في خصائص النفس في كتابه عنها تكلم عن

العقل فقال إنه أعلى من النفس وإنه على ما يبدو له « جوهر مستقل مودع في النفس وغير قابل للفناء ».

ثم قال : «وليس لدينابعد بينة في أمر العقل والملكة المدركة، ويبدو أن العقل نفس - أو روح - مختلفة تماما كاختلاف ما هو باق دائم وما هو زائل فإن، وهى وحدها صالحة للوجود بمعزل عن سائر القوى النفسانية، وكل ما عداها من الأجزاء النفسية فظاهر مما أسلفناه أنه غير قابل للوجود المنفصل خلافا لما يقوله به كثيرون ».

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المنفصل أن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص ولا تنقص بنقص هذا الشخص أو ذاك، فهى مستقلة منزهه عن الفناء الذي يصيب الأشخاص.

أما ابن رشد فنحن نورد كلامه هنا في مواضع مختلفة، ثم نعقب عليه بالخلاصة التي تستفاد منه في جملته.

نقل في كتابه «تهافت التهافت» كلام الغزالى في الرد على القائلين بفناء النفس فقال : ما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد، ولا بد في معاندتهم أن توضع نفس غير مائية كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن التي تعود هى أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هى بعينها ... وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد».

وقال قبل ذلك بقليل عن وصف العالم الآخر كما يدركه جمهر الناس:

« ... تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه : «مثل الجنة التي وعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار»، وقال النبى ﷺ: «فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر » وقال ابن عباس : « ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء ».

وأشار قبل ذلك إلى قول أرسطو إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب، وإن هذا قد يكون معناه أن قوة النظر ضعفت هنا لضعف الآلة لا لضعف القوة النفسية ثم قال : «ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والإماء والسكر والأمراض التي يبطل فيها إدراكات الحواس فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل في هذه الأحوال، وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش، وأكثر النبات هو بهذه الصفة، مع أنه ليس فيه قوة مدركة، فالكلام في أمر النفس غامض جدا، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم، ولذلك قال مجيبا في هذه المسألة للجمهور عندما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه : «ويسلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيم من العلم إلا قليلا»، وتسببه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فيها فعلها في النوم ببطلان آليتها ولا تبطل هي، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم، لأن حكم الأجزاء واحد، وهو

دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس، وذلك بين من قوله سبحانه : «الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت في منامها».

وقد كرر ابن رشد قوله بغموض مسألة الروح في كتابه «فصل المقال» وعاب قوما متفلسفين في زمانه حيث يقول : «شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعنى لا تقبل تأويلا، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور فصارو بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة .

وقال ابن رشد في كتاب «تهافت التهافت» يرد على الغزالى حيث ينفى أن الواحد لا تأتى منه الكثرة : «إن ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا يشوبها شر كالحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بقيمية».

وقال في «تهافت التهافت » أيضا : «الفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول، وبهذا استدل أرسطو طاليس على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة أعنى من كونه يعقل كل شيء، وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا كاين ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء» .

أما كثرة العقول المفارقة - أي المجردة في اصطلاح عصرنا - فتعليلها

كما قال في هذا الكتاب أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة- اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه الوحدانية الذي هو فعل واحد في نفسه كثير بكثرة القوابل له، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع، فإن تبين شيء منه وإلا رجع إلى الوحى ...».

أما الوحى فقد قال فيه إن الذي يقول به القدماء في أمر الوحى والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحانى ليس بجسم وهو واهب العقل الإنسانى عندهم، وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال، ويسمى في الشريعة ملكا» .

وقال كذلك ناقلا عن الفلاسفة : «عنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحد تشترك فيه، وهى ماهية ذلك النوع، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هى أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى، ولهذا كانت العلوم أزلية غير كائنة ولا فاسدة بالعرض، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو .. قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص، وأن تكون أيضا معنى واحد في زيد وعمرو، وهذا الدليل في العقل قوي، لأن العقل ليس فيه من

معنى الشخصية شيء، وأما النفس فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص فإن المشاهير من الأشخاص يقولون، ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة والنظر هو في هذا الموضع.

قال هذا ناقلا عن الفلاسفة وقال إنه موضع نظر لأنه وجه بالحجة القوية من قبل الغزالى كعادته في قوة البرهان حيث قابل بين اتفاق العقول في الفهم واتفاق الحاسة الواحدة في الرؤية عشرات المرات، فقال إن وحدة الرؤية بين الحواس لا تدل على أن العين واحدة في جميع الناس.

وعرض للكلام عن العقل الهيولانى[1] - وهو العقل الذي يرى المتأخرون من أتباع أفلوطين أنه يقبل الصور كما تقبلها الهيولى وينسبونه إلى اليهولى والمادة الأولى من أجل ذلك - فقال «إن العقل الهيولانى يعقل أشياء، لا نهاية لها في المعقول الواحد، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولانى أصلا، ولذلك يحمد أرسطو انكسار فيثاغورث في وصعه المحرك الأول عقلا أي صورة بريئة من الهيولي، ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات، لأن سبب الانفعال هو الهيولي، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة، لأن القوى القابلة ذوات المواد هى التي تقبل أشياء محددة.

ورد على قول الغزالى إن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد فقال: «هذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول ... وإن الشرائع كلها

(1) العقل الهيولانىٰ او العقل بالقوة هو الاستعداد الحمضي لإدراك المعقولات وهو قوة محضة خالية من الافعال.

اتفقت على وجود أخرة بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود ... وكذلك هى متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال، فهى بالجملة لما كانت تنحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور... «وكل» مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وحاد عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر» .

ويؤخذ مما تقدم من كلام ابن رشد وما نقله عن الفلاسفة غير معقب عليه بنفى أو مناقضة - أنه كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء، وأن لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية. أما النفس الحيوانية فهى متعلقة بحياة الإنسان في هذه الدنيا، وليست هى محل العقل والروح، ويؤمن بعد هذا بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض في الكلام بما يخالف الوحى ويناقض الأنبياء.

وابن رشد يرى أن العقل المفارق - أي المجرد - لا يفعل في المادة ولا ينفعل بها ولكن هناك عقلا متوسطا بين نفس الإنسان وبين العقل الفعال هو واسطة الاتصال، ومنه يتلقى الإنسان فهم المعانى المجردة أو

الصور المفارقة، وهذا العقل المتوسط هو الذي يسمى بالعقل الهيولانى لأنه قابل للصور مثل الهيولي.

تلك هى المسائل الكبرى التي أثارت الجدل في عصر ابن رشد وفيما تلاه من القرون الوسطي، وهي مسألة قدم العالم، ومسألة علم الله بالجزئيات، ومسألة النفس وبقائها.

وثمة مسألتان أخريان ثار حولهما شيء من الجدل، ولكنه لم يبلغ هذا المبلغ من العنف وطول الأمد، وهما مسألة الصفات الإلهية ومسألة الحقيقتين. (حقيقة الشرع وحقيقة العلم)

أن مسألة الصفات الإلهية لم تكن مشكلة عسيرة في العالم المسيحى إلى جانب البحث في الأقاليم الثلاثة. أما عند المتكلمين والمعتزلة وفلاسفة المسلمين فقد كانت مثار خلاف شديد، أكثره فيما نظن راجع إلى أن الصفة باللغة اليونانية واللغة اللاتينية تفيد معنى الشرط أو الخاصة المقومة للموصوف، أو الواسطة التي يعرف بها ما لا يعرف بذاته . خلافا لمعناها العربى الذي لا يفيد شيئا من ذلك.

فليس من العجيب إذن أن تثير عند أهل التوحيد ذلك الخلاف لتمحيص معناها وتنزيه الوحدانية عن التشبيه والتمثيل.

وابن رشد يرى في مسألة الصفات رأيا قريبا مما قدمناه في الكلام على العلم بالجزئيات والكليات.

فينبغى على المؤمن الموحد أن يؤمن بصفات الله وأن يؤمن كذلك بأنه

ليست كصفات الإنسان.

فإن الإنسان له قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل وسائر الصفات الحميدة، ولكن القابليات تحتاج إلى مَنْ يوجدها ومَنْ يخرجها من القوة إلى الفعل، وهذا إن جاز في حق الإنسان فليس مما يجوز في حق الله.

ومن أمثلة كلامه في هذا المبحث قوله : «أما قوله : لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»، فإن معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله، لأن هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل ... والبارئ سبحانه وتعالى يتنزه عن هذه المعنى فالإنسان يعدل ليستفيد خيرا في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير، وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل، فإذا فهم هذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان ...».

فلا نكران للصفات، وإنما النكران للمشابهة بين صفات الإنسان وصفات الله، وإنها تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو والكرم، ولكنها لا تشرك في المدلولات.

أما مسألة الحقيقتين فخلاصتها أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر، وقد صرح ابن رشد بأن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان، وكان ذلك أتم في المعرفة، وأن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه، وأن يدركه الشرع فقط ...» .

وقد قال ابن رشد في صدر كتابه فصل المقال «إن الشرع قد أوجب استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس».

وقال إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود خلافا لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث في الموجود من حيث هو موجود أي البحث في كنه الوجود.

غير أن ابن رشد يقول إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية فتلك مزية خاصة وسائلها لا تعمم جميع الناس، وإنما معرفة العقل هى المعرفة الإنسانية التي تسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للإنسان من مراتب الكمال، وعنده أن البرهان وحى إلهى ولكنه ليس كوحى النبوة، إذ كل نبى حكيم وليس كل حكيم معدودا من الأنبياء.

هذه خلاصة عاجلة لفلسفة ابن رشد فيما بعد الطبيعة وفى طرف من النفسيات، وقد كانت له - كما تقدم - مشاركات في الرياضة والطبيعيات، وكان يقول إن هذه العلوم مما يعين على معرفة الموجد والموجودات، ومن أمثلة كلامه في فضل الرياضة قوله: « .... لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعا إلا

بوحي، أو شيء يشبه الوحي، بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفا أو ستين لعد هذا القول جنونا من قائله ...» .

وله في المسائل الطبيعية تقريرات وكل هذه المعلومات عنده : «حكمة الله تعالى في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزلى كان علة وجودها في الموجودات.

ونحسب أن إنصاف الحكمة الإنسانية القديمة يتقاضانا هنا أن نعقب على الآراء التي عرضناها بكلمة لعلها لازمة لتقويم الفكر الإنسانى في العصر الحاضر وفى كل زمن، ولعلها إنصاف لمداركنا قبل أن تكون إنصافا لمدارك الأقدمين.

فالذين يبسمون سخرية من كلام الأقدمين في العقول المفارقة عليهم أن يذكروا أننا صنعنا مثل صنعهم فزعمنا وجود الأثير في الفضاء لنعلل به مسير الشعاع وسريان النور، ولا دليل عليه غير الفرض والتقدير، ولعله سيأتى يوم يبسم فيه الخالفون من فرضنا للأثير كما يبسم بعضنا اليوم من فرض الأقدمين للعقول المفارقة، تفسيرا للصلة بين الكائنات العلوية وبين الموجودات على هذه الغبراء.

والذى يبسمون سخرية من كلام الأقدمين عن سيطرة العقول على الأفلاك عليهم أن يصطنعوا كثيرا من الأناة والحياء، فإن أقطابا من علماء

الرياضة والطبيعة اليوم يقررون أن الموجودات كلها معادلات رياضية في عقل الخالق جل وعلا، لأن عناصر المادة كلها تنحل إلى ذرات، والذرات كلها تنحل إلى شعاع، وكل أؤلئك ليس له من مادة غير النسب والأعداد، وهى في باب التجريد أشد إمعانا من العقول المفارقة التي تصورها الأقدمون.

ولسنا نستبعد أن يعود الخالفون يوما إلى فلاسفة الأقدمين ليتخذوا من تفكيرهم قواعد للإدراك الصحيح في عالم الجواهر والماهيات، أو في عالم الحقائق الأبدية التي لا ينقضي البحث فيها بانقضاء زمانهم أو انقضاء هذا الزمان.

• أثر الفلسفة الرشدية على اوروبا والعالم

اشتهر أرسطو بين الأوروبيين في القرون الوسطى باسم الفليسوف، فإذا ذكر الفليسوف بغير اسم في كتاب من كتب تلك العصور فأرسطو هو المقصود واشتهر ابن رشد باسم الشارح أو المعقب Commentator فإذا قيل الشارح أو المعقب في كلام من كلامهم فابن رشد دون غيره هو المقصود.

وقد عرف ابن رشد متعلمى القوم بالمعلم الأول وهو لا يعرف اليونانية، ولم يكن شيء من كلام أرسطو قد ترجم إلى اللاتينية أو لغة من اللغات الأوروبية قبل عصر ابن رشد غير كتب المنطق، ثم تنبه علماؤهم إلى ترجمة ذلك بعد ذيوع اسم ابن رشد، فطلب القديس توما

الإكوينى من صديقه «وليام مريربك» Moerbeke أن ينقل جميع كتبه فنقلها، ولم يظهر بعد نقلها أن ابن رشد قد أخطأ في شيء من لباب الفلسفة، ولم يحصوا عليه غير هفوات من الغلط ببعض الأسماء لتشابه نطقها، وسائر شروحه بعد ذلك لا غبار عليه من جهة المعني، وقد يقع العارف باليونانية في أخطاء أكثر من الأخطاء التي لوحظت على الفليسوف القرطبى، ما لم تكن له فطنة كفطنة ذلك الفليسوف.

وحسب الرجل شهادة لشروحه أن الكتب التي نقلت من اليونانية مباشرة لم تغن عنه، فبعد أن حرم أسقف باريس دراسته في جامعتها وسماه رأس الضلال في منتصف القرن الثالث عشر عادت هذه الجامعة نفسها بعد قرن فأخذت على أساتذتها المواثيق إلا يعلموا منها شيئا لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد، وأصبحت كتبه مادة لا تنفد للدرس والمناقشة في البيع، والأديرة والجامعات.

وعلى الرغم من تحريم الاشتغال بالدراسات الدنيوية أو العالمية على الرهبان أقبل على دراسة ابن رشد ومناقشته والاستفادة منه قطبان إمامان في رهبنة الدومينيين ورهبنة الفرنسيسيين، وهما توما الإكوينى وروجرزباكون رائد المدرسة التجريبية التي تممها سميه فرنسيس باكون.

وقد كان من الرهبان مَنْ يتحدى أوامر رؤسائه ويمضي، في دراسة ابن رشد بعد تحريمها كما فعل سيجر دى رابان « ١٢٣٥ - ١٢٨٢»

Sigerde Brabant وكان أستاذا بجامعة باريس، ولم يقلع عن دراستها ونشرها إلا مضطرا بعد صدور الأمر من رومة «سنة ١٢٦٦ » بتأييد أسقف باريس في قرار التحريم.

وكانت كتب ابن رشد وشروحه تترجم وتنشر في الجامعات بأمر ملك من الملوك المستنيرين في ذلك الزمن ولم يكن يبالى ما يقال عنه في المجامع الدينية، وهو فردريك الثانى ملك صقلية وحامى العلم والأدب في زمانه « ١١٩٤م - ١٢٥٠م» فإنه كلف العالم الإيقوسى ميخائيل سكوت بترجمة الشروح وأرسلها إلى جامعة بولون وجامعة باريس كأنها مفروضة على طلبة الجامعات.

ولم يبق القرن في الثالث عشر وما بعده مَنْ يشتغل بالثقافة أو يسمع بأحاديثها إلا عرف شيئا عن ابن رشد وأعجب به أورد عليه، ولو لم يكن من الفلاسفة والمنقطعين للعلوم.

فذكره دانتى الشاعر في الكوميدية الإلهية وناقشه في مسألة الروح.

وذكره الناسك سفونرولا Savonarola وسماه بالعقل الربانى واستهدف للسخط من جزاء الثناء عليه.

وما من مدرسة فلسفية نشأت في أوروبا بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتسب من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشدية، سواء بالاطلاع على تلك الثقافة أو بالإطلاع على تعليقات المعلقين عليها، تفضالاً أو

استنكارا أو تأييدا وإعجابا من كلا الطرفين.

فمدرسة الحقيقيين Realists ومدرسة الاسميين Nominalists إنما هما طرفان في موضوع واحد فتح ابن رشد أبوابه فلم تزل مفتوحة بعده عدة أجيال، ذلك الموضوع هو النفس الفردية والنفس النوعية وما يقال عن الوجود الحقيقى في الأشخاص أو في العقول المفارقة.

فالحقيقيون يرون أن النوع هو الوجود الحقيقى الذي يوجد الأشخاص لتمثيله في العالم المحسوس، والاسميون يرون أن وجود النوع إنما هو اسم أو كلمة ما لم يقترن بوجود الأشخاص.

وقد كان اثنان من تلاميذ روجرز باكون في تلميذه الثقافة العربية - يعالجان هذه المسألة من طرفيها، وهما سكوتس Scots «١٢٦٦م - ١٣٠٨م» مؤيد القول بحقيقة النوع وأكهام Ockham «المتوفى سنة ١٣٤٩م» مؤيد القول بحقيقة الشخص أو الفرد ومسخف القائلين بحقيقة النوع، وحسبك من بعد الأثر الذي أعقبته هذه المناقشة أو لوثر كان يفخر فيقول : أستاذى العزيز أكهام.

وقد دارت بين فلاسفة القرون الوسطى مساجلات مسهبة حول قدرة الله وعلم الله، أوحول الإرادة والفكرة، لا نظن أنها مرت دون أن تدخل في تفكير المطلعين عليها لحينها والمطلعين على حواشيها وذيولها في العصور الحديثة، ومنهم الفيلسوف الألمانى الكبير يرثر شوبنهور «١٧٨٨م - ١٨٦٠م» صاحب القول بفلسفة الإدارة والفكرة، وأن

الرجوع إلى الفكرة هو غاية السعادة التي يرجَوها الإنسان لأن الفرد رهن الزوال ولا بقاء لغير العقل الذي يترفع عن عالم الواقع أو عالم الإرادة.

ويقول النقاد من الإسرائيليين وغيرهم أن سبنوزا الفليسوف الإسرائيلى الكبير «١٦٣٢م - ١٦٧٧م» أخذ من موسى ابن ميمون معاصر ابن رشد، وأن موسى بن ميمون أخذ من الفلسفة الرشدية، ولا سيما الإلهيات وما بعد الطبيعة، ويقررون أن أثر الفلسفة الرشدية في مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كأثرها في مذاهب الفلسفة المسيحية، وإن اختلفوا في المدى والمقدار.

ولا نظن أن مذهب ليبنتز Leibniz «١٦٤٦م - ١٧١٦م» في الممكنات المجتمعة بعيد من مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة لحكمة إلهية، فخلاصة مذهب ليبنتز أن تغيير ممكن واحد ليس بالمستحيل، ولكن تغيير الممكنات التي يتمم بعضها بعضا ويتعلق بعضها بغرض البعض الآخر هو المستحيل، ولهذا كان يقول عن هذه الدنيا إنها أحسن دنيا ممكنة، وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على القائلين بجواز تغيير الممكنات وأن هذا العالم كله جائز أو غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير، فإن جواب ابن رشد على هذا القول هو أن المخلوقات التي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريدها لا يمكن أن تتغير، وإلا كان خلقها على تلك الصورة عبثا، والعبث مستحيل في حق الله.

وللفيلسوف الانجليزى دافيد هيوم Hume «١٧١١م - ١٧٧٦م»

كلام عن المعجزات وكلام عن الأسباب قريب جدا من كلام ابن رشد في براهين المعجزات، ومن كلام الغزالى الذي يرد عليه، ومذهب الغزالى في الأسباب معروف، وهو أن السبب على اصطلاحنا في العصر الحاضر «ظاهرة» تقترن بالشيء وليست هى علة وجوده، وهو مذهب يوافق آراء العلماء المحدثين الذين يقررون أن مهمة العلم هى وصف الظواهر المقترنة وليس من مهمته أن يصل إلى العلل، ولاسيما العلة الأولى .

ولدافيد هيوم غير ما تقدم رأى في الشخصية الإنسانية يقارب من بعض الوجوه رأى أرسطو كما جاء في شروح ابن رشد وكثرت فيه أقوال المؤيدين والمعارضين في القرن الرابع عشر وما بعده إلى أيام هيوم، ومؤدى رأى هيوم هذا في الشخصية الإنسانية أنه يراقب نفسه كثيرا ويتعمق في المراقبة فلا يحس وراء الانفعالات الحسية والخواطر المتنزعة منها شئيا يدل على كيان مستقل يُسمى النفس أو الذات، ويشبه هذا الرأى أن يكون كرأى أرسطو في الشخصية الإنسانية خلوا من العقل الإلهى، فإنها عنده جسم له وظائف جسدية أو نفس نامية ونفس شهوانية، ولا حقيقة وراء ذلك إذا إستثنينا العقل الذي هو عام غير منقسم ولا منفصل في ذات شخص من الأشخاص.

وأقرب من هيوم إلى عصرنا وليام جيمس إمام مذهب البرجمية « ١٨٤٢م - ١٩١٠م» الذي يقول في مبادئ علم النفس : أعترف بأننى في اللحظة التي أتحول فيها إلى مباحث ما وراء الطبيعة وأحاول أن أزيد

من التعريف أرى أن القول يضرب من العقَل العام يفكر فينا جميعا هو رأى مأمول على الرغم من صعوباته خير من القول بجملة من النفوس الفردية المنقسمة تمام الانقسام.

لا بل عندنا في العصر الحاضر من علماء النفس المشغولين بدراسات النفس الإنسانية وعللها وطباباتها رجال مثل مايرسون Myerson صاحب كتاب «متحدث عن الإنسان» Speaking of man يدير كتابه هذا الذي صدر سنة ١٩٥٢م على دراسات في الشخصية الفردية وفى العقل والنفس والجسم يخيل إليك، لولا مصطلحاتها العصرية، أنها منسوخة من بعض شروح ابن رشد أو المعقبين عليه.

ومن الفلسفات العصرية كفلسفة الوجودية Existentialism ما يكثى فيه الكلام عن الوجود والماهية Essence وعما يسميه بعضهم وجودا صادقا Being تمييزا له من مطلق الوجود Existence فيسبق إلى خاطر المأخوذ بهذه المصطلحات لأول وهلة أنها بدعة من بدع أوروبا الحديثة، وما عى في الواقع إلا تكرير لمصطلحات قديمة وضعت في غير موضعها، وهذا مثال لما جاء منها في كتاب التهافت لابن رشد حيث يقول : ... إن لفظ الوجود يقال على معنيين : أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس موجود ... والثانى ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس...

.... وأما هذا الرجل - أي الغزالى - فإنما بنى القول على مذهب

ابن سينا وهو مذهب خطأ، وذلك أنه يعتقد أن الأنية - أي كون الشيء موجودا - شيء زائد على الماهية خارج النفس، وكأنه عرض فيها.

... وأن اسم الموجود يقال على معنيين أحدهما على الصادق والآخر على الذي يقابله العدم، وهذا هو الذي ينقسم إلى الأجناس العشرة، وهو كالجنس لها ... والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء، أعنى أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم أنه موجود، وأما الماهية التي تتقدم على الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية، وإنما هى شرح معنى اسم من الأسماء، فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنها ماهية واحده، وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات إن كليات الأشياء المعقولة إنها صارت موجودة بأشخاصها وأشخاصها معقولة بكلياتها، وقيل في كتاب النفس إن القوة التي بها يدرك أن الشيء مشار إليه وموجود غير القوة التي بها ماهية الشيء المشار إليه، وبهذا المعنى قيل إن الأشخاص موجودة في الأعيان والكليات في الأذهان، فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة ...».

وهذه المصطلحات تختلف في مدلولها كاختلاف معنى «الصادق» من زيادة المفهوم في الكليات إلى معنى الصادق كما يريدونه حديثا ويطلقونه على الموجود الذي يدرك الماهيات والكليات ولكن القول في الوجود

والماهية وأن معرفة الموجود لا تتوقف على العَلم بماهيته قول من أقدم ما كتب في معانى هذه المصطلحات.

ولا نعنى أن هذه الآراء جميعا وليدة الإطلاع على شروح ابن رشد بنصوصها أو ترجماتها، ولكننا نعنى أن الفليسوف الجدير باسم الفليسوف في العصر الحديث لا يخلو أن يكون قد اطلع على مذاهب القرون الوسطى أو على التعقيبات التي أوحتها إلى الخالفين وابتعثها في عقول المفكرين، وليس في العصر الحاضر من اشتغل بالفلسفة ولم يطلع على أطوار المذاهب الفلسفية وسوابق الآراء حول أصول المسائل الكبرى فيما وراء الطبيعة، ويكفى أن يكون قد اطلع على خلاصة هذه الأطوار لتنعقد الرابطة بينه وبين السلف الذي لا فكاك منه، ولا سيما السلف الذي وضع الأساس ثم تعاقبت بعده أدوار البناء.

وذلك هو المقصود ببعد الأثر الذي أحدثته شروح ابن رشد في زمانها وبعد زمانها ولا نخال فليسوفا ابن رشد أو شارحا كان لكلامه من الشيوع والتأثير ما كان لهذا الشارح العظيم.

إنها لعبرة ليس لها مكان أحق من مكان الكلام على تاريخ فيلسوف حكيم.

لو كان الاعتبار بالحوادث من عادات الإنسان، بل من عادات المشتغلين بالحكمة من الناس، لما صودر بعد لابن رشد كتاب واحد، ولا آمن أحد بجدوى المصادرة في تفنيد الآراء.

فقد رزق ابن رشد أنصارا ومعجبين من أصحاب الأديان الثلاثة لم يرزق مثله فليسوف قبله ولا بعده، وهو الذي كان له مصادرون ومضطهدون من أتباع كل دين وخدام كل سلطان، ولو أن المصادرين عملوا قصدًا وعمدًا على نشر آرائه وشروحه لفاتهم بعض النجاح وأخطأهم بعض التدبير.

قوة الأثر وعمق البحث عند ابن رشد

رزق ابن رشد حظا آخر غير بُعد الأثر واتساع مداه، وهو قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه.

فربما كان بُعد الأثر واتساع مداه مسألة مسافات وأبعاد، ولكن قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه شيء آخر يقاس بدوافع الحياة والحركة النفسية ولا يقاس بالسنين والأمكنة.

هى شيء في آفاق النفوس والعقول، وليس في آفاق الفضاء أو صفحات الأوراق . وقد رزق ابن رشد من هذا الحظ النادر أوفى نصيب، فما ظهرت فلسفته في مكان إلا انتصب فيه ميدان كفاح، وكان الكفاح عنيفا والاستبسال فيه من الجانبين على غايته في مجال الرأى والعقيدة .

فلم يحفظ لنا تاريخ الفكر مساجلة بين حكمين في قوة المساجلة التي دارت بين ابن رشد والغزالى ومضاد سلاحها ونفاذ حججها وبراهينها، ثم تمت هذه المساجلة برد الإمام ابن تيمية «٦٦١هـ - ٧٢٨ هجرية - ١٢٦٣م - ١٣٢٨ ميلادية»، الذي ناقش فيه براهين مناهج الأدلة ووضع

لعلم المنطق الإسلامى كتاب الرد على المنطقيين أو الرد في الحقيقة على العلوم الحديثة في زمانه، ومنها حساب الكواكب والنجوم.

ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة إلى القرن التاسع الهجرى والقرن الخامس عشر للميلاد، فعهد السلطان محمد الفاتح العثمانى إلى عالم زمانه خوجة زاده «المتوفى في سنة ٨٩٣ للهجرة» بالموازنة بين كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالى وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، فوضع في ذلك كتابه المشهور، وهو مطبوع بالقاهرة مع الكتابين في مجلد واحد.

أما في أوروبة فلم تنقطع المناقشة في الفلسفة الرشدية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر، ثم كان لها استئناف في القرن التاسع عشر على يد المؤرخ الباحث إرنست رينان «١٨٢٣م - ١٨٩٢م» صاحب كتاب حياة المسيح وكتاب ابن رشد والرشدية وغيرها من كتب البحث والتاريخ.

وشملت المعرفة معسكر اللاهوت المسيحى ومعسكر اللاهوت الإسرائيلى في وقت واحد.

فعلى الرغم من تحريم المجمع الكنسى لهذه المباحث في أوائل القرن السادس عشر وبالتحديد «١٥١٢م» ظلت المعركة محتدمة طوال ذلك القرن ولم تزل كذلك حتى اختتمت بالمساجلة الكبرى بين المتفلسفين الإيطاليين أشيلنى Achillini وبومبوناتسى Pomponatzzi، ولولا

نشأة المباحث العلمية الحديثة وانصراف العقول إليها بعد القرن السابع عشر لما انقطع ذلك السجال .

ونحسب أن هذه القوة في معارك الفلسفة الرشدية أنها اشتملت على مباحث ترتبط بالعقائد الدينية وأنها ظهرت عند نهاية عصر التقليد وبداية عصر الاجتهاد، فكان لها شأنها عند الأحبار والعلماء. وبين المقلدين والمجتهدين.

وقد شاءت لهذه الفلسفة قوتها الحيوية أن تعاود الظهور بيننا في الشرق العربي، وفى أوائل القرن العشرين، قدارت حولها مساجلة طويلة بين الأستاذ الإمام محمد عبده والأديب الألمعى فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة، وكانت هذه المساجلة في حينها حديث المحافظين والمجددين بين أبناء البلاد العربية والإسلامية من مراكش إلى التخوم الهندية .

ولعل هذه المساجلة تهدينا إلى أسباب اتساع الخلف وانفراج مسافته بين المتناقشين في هذه المسائل وأشباهها، فإن اتساع الخلف بينهم إنما يأتى على الأغلب الأعم من اختلاف المراجع التي يعتمدون عليها،وهذا الذي حدث في مناقشة الأستاذ الإمام والأستاذ فرح أنطوان، فلم يكن أحدهما يعتمد على مراجع الآخر في مسألة من مسائل الفلسفة الرشدية أو الفلسفة الإسلامية على التعميم.

قال الأستاذ الإمام : «وأما العقل الأول فليس كما تقول الجامعة، فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة، وهو أول صادر عن الواجب، وقد

صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفَلك الأطلس، ونفس ذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية، وعقل آخر هو العقل الثاني، وعن هذا العقل الثانى صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث في عالمها» .

وهذا كله صحيح بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام في المشرق على الجملة، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح أرسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بآراء الفلاسفة المشرقيين، ويقول من كتاب «تهافت التهافت» في مسألة تعدد العقول : « ولسنا نجد لأرسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي سب إليهم إلا فرفريوس الصورى صاحب مدخل علم المنطق، والرجل يكن من حذاقهم» .

أما الأستاذ فرح أنطوان فكان جل اعتماده على تخريجات رينان ولم يتوسع في الإطلاع على كتاب التهافت وغيره توسع استقصاء، وقد صرح بذلك حيث قال « ..... لا مناص للكاتب العربى اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الإفرنج أنفسهم ... فأخذنا كتابا للمستر مولر عنوانه : فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية، وكتابا آخر عنوانه : ابن رشد وفلسفته وهو للفليسوف رينان المشهور».

فقد كانت المصادر إذن مختلفة، وكان أكثرها مرويا عن صاحبه مأخوذا من خلاصة كلامه، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين

المتناظرين في هذه المسألة، ولا في غيرها، شقة الخلاف.

ولتمام الفهم للعوامل التي تبعث القوة في هذه المساجلات، نرجع إلى عهد هذه المساجلة الأخيرة - وهي كسابقاتها تجمع بين مسائل الفلسفة ومسائل الدين - فإنها بدأت في أوائل القرن العشرين وبالتحديد «سنة ١٩٠٢» أي على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهاد، وفى إبان الحركة التي أيقظت العقول لمواجهة الحياة في العصر الحديث.

وإلى هنا تنتهي الصورة التي أردنا أن نبرزها للشارح الكبير، ونرجو أن نكون قد أبرزنا بها صورة صحيحة لعقل ابن رشد في شتى مشاركاته، وهي الفلسفة والطب، والفقة، وما يتخللها من معارف موزعة كالعلم الطبيعي وما إليه في زمانه.

وهذه الصورة صحيحة فيما نرجو إذا كانت قد صورت عقل ابن رشد في أحسن عمله، وهو عقل قد امتاز بصدق الفهم وجودة الاستيعاب والأمانة في التعلم والتعليم.

لقد كان فهمه أنه شغله بما يحسنه ويسمو به على نظرائه، فلا جرم كان شغله الأكبر بالشرح والتحصيل، ولم يشغل نفسه كثيرًا بالابتداع والابتكار.

وقد كان لفيلسوفنا عقل المتحرر ابن رشد يغلب عليه المنطق والبحث العلمي، ويقل فيه نصيب النظر الصوفى الذي تروعه رهبة المجهول، كأنه

يشعر به عن كثب، ويشعر به على الدوام.

وهذه خصلة تظهر لنا في كثير من المناقشات بينه وبين الغزالي، فإن ابن رشد لا يقصر عن الغزالى في شيء من الاحتمالات المنطقية والتقديرات العقلية، ولكن الغزالى الصوفي، يحس شيئا وراء ذلك ويضعه في ميزانه عند تفكيره، وإن لم يحصره بالدقة التي تُحصر بها جميع المعقولات مما لا يحيطه الغيب ولا يظلل عليه الخفاء .

ولولا هذه الخصلة في عقل ابن رشد لما خطر له كما قال في صدر شروحه على كتاب ما بعد الطبيعة، أن أرسطو يظن أنه قد أدرك الحقيقة كلها في هذا الجانب من بحثه، ولكنه كان صاحب عقل منطقى علمى يقف عند حدود ما يعرف





الفصل السادس

مسيرة ابن رشد العلمية

العلاقة مابين مسيرة الفيلسوف المتحرر ابن رشد العلمية ومسيرته لشخصه وثيقه الصلح وتكاد تكون واحدة

إذا كان لنا أن نستخلص نتيجة أولية مما قلناه حتى الآن بصدد سيرة ابن رشد فإن الواقعة التي تفرض نفسها هى أنه لا شيء يحكى عن حياته غير ما يتصل بسيرته العلمية، والحق أن الأمر لكذلك بالفعل، فليس هناك ما يحكى عن حياة فليسوف قرطبة المتحرر ابن رشد خارج حياته العلمية، ليس لأننا نفتقد معلومات عن جوانب أخرى من حياته بل لأن حياته لم تكن تعرف جوانب أخرى منفصلة عن نشاطه العلمي.

فعلا، لقد عاش الرجل في بلاط الموحدين، ولكنه عاش كمرجعية علمية وكطبيب مستشار لا غير، ومع أنه قد ولى القضاء أكثر من مرة على عهد أبى يعقوب يوسف فإنه لم يترك هذا الشغل يطغى على حياته العلمية، بل لقد عبر مرارا عن تضايقه من كون عمله في القضاء وكأحد رجالات البلاط الذين يفرض البروتوكول عليهم التنقل مع الخليفة وقضاء أوقات معه، يزاحم انشغالاته العلمية، فكان يعوض بعض ذلك

بالعمل ليلا أو على ظهور مراكب السفر، والحق أن المتتبع لوقائع حياته لا يملك إلا يأخذ مأخذ الجد ما قيل عنه من أنه، عُنى بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل، إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله وأنه سود فيما صنف وقيد ألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقه.

سيرة ابن رشد إذن هى مسيرته العلمية وبالتالى فإذا كان لم يترك أي نص في السيرة الذاتية فإن نصوصه كلها سيرة ذاتية، تحكى مسيرته نحو الحصول على الكمال الإنسانى وهى وحدها مسيرة الفليسوف، المسيرة التي يعترف بها ابن رشد والتى اهتم بها اهتماما زائدا يتفحص مراحلها وطرق تمامها، وعلى أيه حال فالباحث يستطيع من خلال النظر في مؤلفات فليسوفنا، المتحرر ابن رشد بمختلف أنواعها أن يشيد لنفسه صورة واضحة، ليس فقط عن تطور فكر هذا الرجل، الذي عاش لفكره وحده، بل أيضا عن أحواله الوجدانية ولكن لا العائلية أو العاطفية، فهذا غائب تماما في النص الرشدي، بل أحواله النفسية التي تعكس إما حالة الرضى من ظروف عمله - ولم يكن له عمل آخر غير البحث العلمى والتأليف - وإما حالة الشعور بالمضايقات التي تعرض لها كمفكر حر.

ومن هنا يكتسى تصنيف مؤلفات ابن رشد أهمية قصوي، لا لكونه يعكس أو يفترض أن يعكس تطوره الفكري، بل لأن أي تصنيف لمؤلفات فليسوفنا المتحرر ابن رشد هو بصورة أو بأخرى تصنيف لمراحل حياته كلها.

لنتحرر من التصنيف الضيق العائق

اهتم المترجمون لابن رشد، منذ وفاته، بذكر مؤلفاته في قوائم تتفاوت كما وكيفا. بعضهم يذكر كتبا له في مختلف المجالات التي كتب فيها، وبعضهم يقتصر أو يركز على تلك التي ألفها في حقول الثقافة العربية الإسلامية، ساكتا عن مؤلفاته ذات الطابع الفلسفي، مع الإشارة في بعض الأحيان إلى بعض كتاباته في الطب، وواضح أن هذا الاختيار تحكمه اعتبارات معينة على رأسها الموقف من الفلسفة وعلوم الأوائل.

وأكمل قائمة قديمة لمؤلفات ابن رشد هى بدون شك تلك التي توجد في مخطوط محفوظ في دير الإسكوريال بأسبانيا تحت عنوان «برنامج الفقية الإمام الأوحد أبى الوليد ابن رشد رضى الله عنه»، وهى تكاد تطابق، في محتوياتها القائمة التي أوردها صاحب «الذيل والتكملة».

أما العصر الحاضر فقد توالت وتعددت الفهارس التي تحاول استقصاء كتب ابن رشد وترتيبها حسب تواريخ تأليفها، من أهمها على سبيل المثل لا الحصر، تلك التي وضعها مورس بويج ثم ألونسو ثم الأب قنواتى ولعل آخر محاولة في هذا الموضوع، حسب إطلاعنا هى تلك التي قام بها جمال الدين العلوى في كتابه «المتن الرشدي»، استفادة فيه من المحاولات السابقة وأدلى باجتهاداته الخاصة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن تصنيف نصوص ابن رشد

إلى عدة تصنيفات : فمنها الكتب الكبيرة والصغيرة، ومنها المقالات ومنها المفقود ومنها الموجود، ومنها ما هو موجود بالعربية فقط، ومنها ما يوجد بالعربية مع ترجمات إلى العبرية أو اللاتينية، أو إليهما معا، ومنها ما لم يبق منها سوى هذه الترجمات، ومنها ما ترجم إلى اللغات الحديثة. وأيضا منها ما عبر فليسوفنا في مؤلفات اخرى عن عزمه على وضعها، ومن هذه ما وصلنا، ومنها ما لم يصلنا شيء عنها، والغالب أو الوقت لم يسمح بكتابتها، وأيضا هناك من مؤلفاته ما طبع طبعات تتفاوت في قيمتها، ومنهاما لا يزال مخطوطا.

أما شروح ابن رشد على أرسطو، وهى المؤلفات التي عنى بها المستشرقون أكثر من عنايتهم بغيرها فقد جرت عادتهم منذ القرن الماضى على يد «مونك ورينان ومن جاء بعدهم» على تصنيفها إلى ثلاثة أنواع :

الشرح الوجيز ويعرض فيه ابن رشد مضمون الكتاب عرضا تركيبيا مركزا بأسلوبه هو، لا ينقل عن الأصل شيئا. ويستهل هذا النوع في العادة بمقدمة ينص فيها على أن غرضه هو تجريد الأقاويل العلمية دون الأقاويل الجدلية ... الخ. وينطبق هذا على الكتب التي سماها ابن رشد بالجوامع «الصغار خاصة» .

أما النوع الثانى فهو «الشرح الوسيط»، ويسميه ابن رشد باسم «التلخيص»، ويتميز بكونه يذكر فيه لدى كل فقرة أو مقطع جملة من النص مسبوقة بمقال «أرسطو» ثم يسترسل في الشرح والتعليق.

أما النوع الثالث فهو «الشرح الكبير» ويسميه ابن رشد ب«الشرح على اللفظ» وهو الشرح الذي يتتبع فيه كلام أرسطو جملة جملة، فيشرح ويعلق ويناقش آراء الشراح السابقين وغيرهم من المشائين أو المحسوبين في عدادهم.

هذا التصنيف مفيد بدون شك، ولكنه ككل تصنيف تنحصر فائدته في كونه يقربنا من نصوص ابن رشد، دون أن يعنى ذلك أن نصوصه تخضع لهذا التصنيف خضوعا مطلقا، خصوصا وهو تصنيف من وضعنا نحن، وبالتالى فهو لا يعكس أي تصنيف مسبق قد يكون المؤلف التزمه في كتبه، بل يعكس فقط درجة اقتربنا نحن منها. ولا شك أن مثل هذه التصانيف تتحول من وسائل إجرائية مفيدة إلى عوائق معرفية إذا نسينا أنها من وضعنا نحن، ورحنا نتخذها مطية لاستنتاجات أخرى لا أساس لها، كالقول مثلا إن ابن رشد أنجز في شبابه الصنف الأول، ثم بعد ذلك الصنف الثانى لينهى حياته العلمية بالصنف الثالث! ثم يصبح هذا قانونا يعكس تطور فكره ودرجة نضجه، ومن ثمة قالبا نضع فيه الرجل وكتبه.

يجب أن نتحرر من التبعية لمثل هذه الأوثان التي نصنعها بأيدينا! إن أعمال المؤلفين لا تخضع لمثل هذه القولبة، ولا نعتقد أن ثمة مؤلفا خطط لما سيؤلف، ولا لما ستدعو الحاجة الخارجية أو تطوره الفكرى إلى فعله. إن التصنيف الصحيح هو ذلك الذي يتسع لجميع كتب

المؤلف دون أن يفرض عليها قانونا خاصا. إنه التصنيف الوصفي وليس التصنيف القانوني.

وهكذا فإذا نحن استعرضنا مؤلفات فليسوف قرطبة، فإننا سنجدها سبعة أنواع هي :

١ - مؤلفات علمية كتبها ابتداء وليس شرحا أو تلخيصا أو ردودا ونقدا، وهى كتابه في الفقة على المذاهب الأربعة «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» و«الكليات في الطب»، وهى مؤلفات اجتهادية.

٢ - الردود النقدية مثل رده على الغزالى في «فصل المقال» و«الضميمة» و«تهافت التهافت»، وردوده على الأشاعرة في الكشف عن مناهج الأدلة. وتشتمل على آراء اجتهادية ومواقف جديدة غير مسبوقة.

٣ - المختصرات ويسميها أيضا «الضرورى في كذا» مثل «الضرورى في النحو» و«الضرورى في المنطق» و«الضرورى في أصول الفقة أو مختصر المستصفي»، و«مختصر المجسطي»، و«المختصر في النفس»، و«اختصار العلل والاعراض»، وتتميز بكونه يعرض فيها ما يعتبره «الضرورى» في الموضوع الذي يتناوله، مستقيا مادته من مراجع عامة مثل كتب النحو، أو من كتاب بعينه يختصره ولا يتقيد فيه بطريقة في العرض معينة، كما يفعل في الجوامع والتلاخيص. ولا يخلو هذا الصنف من مناقشات وآراء اجتهادية.

٤ - «الجوامع الصغار» ويسميها ابن رشد بهذا الاسم وهى جوامع

العلم الطبيعى لأرسطو : «جوامع السماع الطبيعي»، و«جوامع السماء والعالم» و«جوامع الكون والفساد»، و«جوامع الآثار العلوية». وهى نصوص بعبارته هو يعرض فيها بتركيز «الأقاويل العلمية» في الكتاب الذي يتناوله فهى عبارة عن «الموجز في ... ».

٥ - التلاخيص مثل تلاخيطه العديدة لكتب أرسطو المنطقية والطبيعية وكتب جالينوس في الطب، وهى معروفة وجلها منشور، وتتميز بكون ابن رشد ينطلق فيها من جلمة من النص الذي يلخصه ثم يسترسل في العرض والشرح والمناقشة إلى أن يفرغ من المسألة موضع التلخيص ثم ينتقل إلى المسألة التالية متتبعا هكذا الكتاب الذي يلخصه إلى آخره.

٦ - الشروح المطولة : «شرح كتاب البرهان» و«شرح السماع الطبيعي» و«شرح السماء والعالم»، و«شرح كتاب النفس»، و«شرح ما بعد الطبيعة»، وهى كلها لأرسطو . وطريقته في هذا الصنف أشبه بطريقة المفسرين للقرآن الكريم فهو يتبع الكتاب فقرة فقرة شارحا ومعللا ومناقشا آراء المفسرين الآخرين، مدليا باجتهاداته، حريصا على أن تكون وجهات نظره منسجمة مع الأصول التي ينطلق منها أرسطو ومع ما يقتضيه مذهبه.

٧ - عدد كبير من النصوص القصيرة بعضها «مقالات» وبعضها «مسائل»، في المنطق والعلم الطبيعى والطب والفلك ... إلخ، وكثير منها ردود وتعقيبات.

وليس هناك ما يبرر ترتيب هذه المؤلفات حسب مراحل حياة فليسوفنا والقول بإن الجوامع والمختصرات تنتمى إلى مرحلة الشباب، والتلاخيص إلى مرحلة الكهولة، والشروح الكبيرة إلى المراحل المتأخرة من عمره، إن هذا ليس صحيحا إلا بصورة عامة، ذلك لأن كثيرا من كتب ابن رشد التي تنتمى إلى المراحل الأخيرة من حياته هى من النوع الصغير الحجم وتدخل في صنف «الضرورى» أو «المختصرات»

علاوة على أن فليسوفنا المتحرر ابن رشد كان دائم المراجعة لكتبه، يضيف ويعدل وينبه إلى رأيه الأخير في المسائل التي استجد له فيها رأي.

انطلاقا من هذه الملاحظات نرى أنه الأنسب الحديث هنا عن مؤلفات ابن رشد من خلال تصنيفها إلى مجموعات خمس حسب الحقول المعرفية التي تتحرك فيها وهي:

١) مؤلفات تعليمية، ٢) مؤلفات في الحقل الدينى : الفقة والعقيدة، ٣) مؤلفات في الفلسفة وعلومها، ٤) مؤلفات في الطب والعلوم، ٥) مؤلفات في العلم المدنى « الأخلاق والسياسة ».

مؤلفات تعليمية ناضجة لابن رشد

تتميز هذه المؤلفات بخاصيتين اثنين :

الأولى أنها أشبه ما تكون بالكتب المدرسية المخصصة للتعليم، فهى ملخصات وبتعبيره هو «مختصرات». وقد استعمل ابن رشد في عنوان هذه الكتب عبارة «الضرورى في .... » مما يدل على أنه كان يعى تماما طبيعتها التعليمية.

أما الخاصة الثانية التي تطبع هذه المؤلفات، وبالتحديد المنطقية والفلسفية منها، فهى الشكوى من عدم توافر الحرية الكاملة، زمن كتابتها، لقول كل ما يريد قوله والتفصيل في القضايا التي تحتاج إلى تفصيل، كما سيتضح بعد قليل .

من أشهر هذه المؤلفات الكتب التالية التي تنتمى إلى مرحلة مبكرة من حياته العلمية :

أ - الضرورى في النحو

وقد ذكره صاحب «الذيل والتكملة» وأشار إليه ابن الأبار وغيره. ولم يعثر حتى الآن على أية مخطوطات منه - حسب علمنا وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في تأليف ابن رشد في النحو هذا «المختصر»، خصوصا وقد شهد له أصحاب التراجم بأنه كان ذا حظ وافر من علوم اللسان العربي، فلا غرابة إذن أن يؤلف في النحو، بل لا يستبعد أن يكون هذا الكتاب

من أول ما ألف . ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن ابن رشد كان معاصرا لابن مضاد القرطبى « ٥١٣ - ٥٩٢ هجرية» الذي تولى قضاء قرطبة على عهد أبى يعقوب بن يوسف، واستمر فيه إلى وفاته زمن يعقوب المنصور، فليس ثمة شك إذن في معرفة ابن رشد لابن مضاد صاحب كتاب «الرد على النحاه »، الذي هو عبارة عن دراسة نقدية للنحو العربى غير مسبوقة، وفيه يدعو إلى إلغاء العوامل وإلغاء القياس في النحو ... إلخ. ومع أن كتاب ابن رشد سابق زمنيا لكتاب ابن مضاء الذي يرجع تاريخ تأليفه إلى سنة ٥٨٠ هجرية أي نحو ثلاثين سنة بعد كتاب ابن رشد، فنحن لا نستبعد أن يكون فليسوف قرطبة قد اتجه هذا الاتجاه، ومعلوم أن انتقاد ابن رشد للقياس في مجال علم الكلام كما في مجال الفقة وإبطال ابن مضاء للقياس في النحو يعبر عن اتجاه واحد في التفكير يرجع إلى ابن تومرت وابن حزم، هذا وتذكر بعض المراجع أن له : «كلام في الكلمة والاسم المشتق». وكان المعتقد أنه مقالة في النحو والواقع أنه في المنطق.

ب- الضرورى في أصول الفقة

وهو اختصار لكتاب المستصفى في أصول الفقة للغزالي، وقد وصف ابن رشد مؤلفه هذا بأنه يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمخترع من جهة التتميم والتكميل، بمعنى أن ابن رشد أضاف إليه أشياء من عنده. وقد أرخ الفراغ من تأليفه بسنة ٥٥٢ هجرية أي حين كان عمره ٣٢ سنة .

والناظر في هذا الكتاب سيجده مكتوبا لا بلغة فقيه وأصولى فحسب، بل أيضا بلغة رجل المنطق والفلسفة. يتجلى ذلك ليس فقط من خلال المصطلحات والعبارات المنطقية الفلسفية التي تكلم بها ابن رشد في هذا الكتاب بل أيضا في التصنيف للعلوم الذي أقره هنا مخالفا الغزالى في كتابه المستصفى، معتبرا علم أصول الفقة آله «كالمنطق» وليس علما قائما بذاته كما فعل الغزالي. أضف إلى ذلك طابع الاجتهاد والنقد اللذان يطبعان هذا الكتاب المبكر، الذي يتربط مباشرة بالطابع النقدى لجميع مؤلفات ابن رشد اللاحقة.

ج - الضرورى في المنطق

وذكر أيضا باسم «المختصر في المنطق »، و«المدخل إلى المنطق». ومن المرجح أن يكون تاريخ تأليفه قريبا من عام ٥٥٢ هجرية لكون ابن رشد يحيل إليه في مقدمة كتاب «جوامع كتب أرسطو في العلم الطبيعى » الذي فرغ من تأليفه عام ٥٥٤ هجرية. يقول في مقدمة هذا الكتاب : الغرض من هذا القول تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق وما القول في الأشياء التي منها تلتئم هذه الأقاويل وتعمل، فإما أن يكون ذلك غير نافع في تعليم الصنائع التي قد كملت، وإما، إن كانت نافعة، فعلى جهة الأفضل لا على جهة الضرورة . وطلب الأفضل في زماننا هذا يكاد يكون ممتنعا، ومع هذا كله فإنه يكون كالمدخل لمن وجد في نفسه نشاطا وفراغا وأحب أن يستوفى أجزاء الصناعة. وقوله هنا : وطلب الأفضل

في زماننا هذا يكاد يكون ممتنعا، دليل على أنه ألفه قبل أن يكلفه الأمير بتخليص كتب أرسطو، أي في الوقت كان فيه التأليف في المنطق من الممنوعات، أو في حكم الممنوع. ويفهم من بنية الكتاب، ومن إشارة ابن رشد إليه فيما بعد بما يوحى أنه أقل قيمة من كتاب الفارابى - لم يذكر عنوانه - أنه ربما اختصره من أحد كتب أبى نصر وبالتالى يكون على غرار «مختصر المستصفى في أصول الفقة».

الهاجس المنهجي والبيداغوجي عند ابن رشد

كان ذلك عن المؤلفات التعليمية، مؤلفات المرحلة الأولى من حياة ابن رشد العلمية، وما تتميز به من شكوى بكون الزمان لا يسمح بأكثر منها في علوم المنطق والعلوم الفلسفية خاصة، وإذا غضضنا النظر عن هذا الجانب ونظرنا إليها من زاوية لغتها وأسلوبها والمنهجية المتبعة فيها فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أن ابن رشد كان وهو في الثلاثينات من عمره، على مستوى عال من المعرفة بالعلوم العربية والإسلامية والعلوم المنطقية الفلسفية معا. فالمؤلفات التي قد كتبها في شبابه، تتناول النحو وأصول الفقة من جهة، والمنطق من جهة أخرى.

إن هذا يدل على أنه درس هذه العلوم في طفولته وشبابه دراسة متعمقة، وعلى أساتذه أكفاء، وأنه كان واعيا منذ شبابه بأهمية ترتيب التعليم وضرورة الإمساك بالمنطق الداخلى الذي يحكم كل علم يستحق هذا الاسم، أي يستحق أن يسمى صناعة، أي بناء منسجما متسقا لجملة

من المعارف تشكل جسما واحدا، كما هو الشأن في كل صناعة من الصناعات التي لا يمارسها إلا متخصص كصناعة الحياكة والزخرفة والطب وما شكل ذلك.

ليس هذا وحسب، بل إن كل مَنْ تعامل مع كتب ابن رشد التي ألفها في المراحل اللاحقة من عمره مثل «فصل المقال» و«تهافت التهافت» و«شرح ما بعد الطبيعة» لأرسطو وغيرها يكتشف، عند قراءته لهذه المؤلفات، التي وصفناها ب«مؤلفات المرحلة الأولي»، نفس المؤلف، نفس ابن رشد الناضج الذي تعرف عليه من خلال مؤلفاته المتأخرة. إن هذا لا يعني أنه لم يتقدم على صعيد المعرفة والرأي، كان إن ما نريد إبرازه و أن هناك ما يمكن أن نطلق عليه اسم الطابع الرشدى أو الروح النقدية الرشدية - وأيضا البيداغوجية الرشدية - تسكن عباراته وتموجات أسلوبه وآفاق تفكيره. يتجلى ذلك واضحا من الكتاب الوحيد الذي بين أيدينا من مؤلفات هذه المرحلة،أعني : الضرورى في أصول الفقة الذي نقتبس منه الفقرات التالية:

يقول في مقدمته : «أما بعد حمد الله فإن غرضى في هذا الكتاب أن أثبت لنفسى على جهة التذكرة، من كتاب أبى حامد - رحمه الله - في أصول الفقة، الملقب بالمستصفي، جملة كافية بحسب الأمر الضرورى في هذه الصناعة، ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره، وما نظن به أنه أكثر صناعي. وقبل ذلك، فلنقدم مقدمة نافعة في غرض العلم المطلوب

ها هنا ومنفعته فنقول ...».

وبعد أن يصنف المعارف والعلوم بحسب الغاية منها وما يعطيه كل منها، يصنف علم أصول الفقة ضمن العلوم التي «تعطى القوانينه والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب » في الموضوع الذي يدرسه. ثم يضيف : «وبهذا الذي قلناه ينفهم غرض هذه الصناعة ويسقط الاعتراض عليها بأن لم يكن أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها ...» «يعنى زمن الصحابة» . وبعد أن يتحدث عن أجزاء هذه الصناعة ويحدد الطريقة التي سيسلكها في عرض موضوعاتها، يختم مقدمة الكتاب بقوله : «ومما تقدم من قولنا يتبين غرض هذا الكتاب، ونسبته إلى سائر العلوم، ومرتبته، وما يدل عليه اسمه، وأقسامه. وهى الجمل النافع تقديمها للمتعلم عند شروعه في الصناعة. ولنبدأ من حيث بدأ «الغزالى».

ومعلوم أن الغزالى كان قد صدر كتابه هذا بمقدمة في «المنطق» الأرسطى قال عنها أنها «هى مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلوم أصلا». ومع أن الأمر يتعلق بنص في المنطق، العزيز على فليسوفنا المتحرر ابن رشد، فإنه لا يسير مع الغزالى سير التابع المقلد، بل هو يعلن استقلاله عنه منذ البداية، فيقول : «وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك. ونحن نترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم

يمكنه أن يتعلم ولا واحد منها. وما يهمنا تسجيله هنا هو أن الباحث يجد نفسه في هذا الكتاب المبكر مع ابن رشد الذي سيتعرف عليه من خلال مؤلفات كهولته وشيخوخته، إنه ابن رشد، هو ابن رشد الحريص على ترتيب التعليم والمسكون بالهاجس المنهجى والبيداغوجي، وقبل ذلك وبعده المتحلى بما اشترطه في من يتعاطى للعلم مَنْ شروط، أعنى ما عبر عنه ب«العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية».

٥ - ابن رشد وشرح أرسطو ورفع القلق عن عبارته

يتعلق الأمر في الحقيقة بمشروع ضخم يمكن أن يوصف بكونه ثورة علمية، كلف ابن رشد بإنجازها، من طرف الأمير المتنور أبى يعقوب يوسف، وهو في زهرة شبابه، وبالتالى فبداية العمل في هذا المشروع لم يكن يفصلها عن مؤلفات الشباب التي تحدثنا عنها سوى أقل من سنتين، وفيما يلي التفاصيل.

يورد صاحب «المعجب»، بعد النص الذي حدثنا فيه عن اللقاء الأول بين فليسوفنا ابن رشد مع الأمير المتنور الشاب المذكور، نصا آخر يذكر فيها على لسان ابن رشد نفسه السبب الذي جعله ينكب على تلخيص كتب أرسطو وشرحها . يقول المؤرخ المغربى عبد الواحد المراكشى الذي عاصر في طفولته فليسوفنا ابن رشد، وكان على صلة بتلاميذه وبالبلاط الموحدي، يقول ما نصه : وأخبرنى تلميذه المتقدم «أبو بكر بندود» قال «ابن رشد»

: استدعانى أبو بكر بن طفيل يوما فقال لى : سمعت اليوم أمير المؤمنين - يتشكى من قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عن ويذكر غموض أغراضه، ويقول : لو وقع لهذا الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فأفعل، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة «صناعة الفلسفة» . وما يمنعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنى واشتغالى بالخدمة وصرف عنايتى إلى ما هو أهم عندى منه. قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطو طاليس» .

ويضيف صاحب المعجب قائلا : وقد رأيت أنا لأبى الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو مائة وخمسين ورقة، ترجمة ب«كتاب الجوامع» لخص فيه كتاب الحكيم المعروف ب«سمع الكيان» و«كتاب السماء والعالم» ورسالة «الكون والفساد» وكتاب «الآثار العلوية » وكتاب «الحس والمحسوس »، ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء» .

يضعنا هذا النص، أعنى كلام ابن رشد وكلام صاحب المعجب معًا، أمام إشكال آخر لا يمكن حله إلا باعتماد الحل لتاريخ لقاء ابن رشد مع الأمير الموحدى . ذلك أن الكلام جرى هنا على لسان فليسوفنا ابن رشد، مرة أخري، عن أمير المؤمنين أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن،

فإذا أخذنا هذه العبارة عن ظاهرها، واعتبرنا تاريخ تولى هذا الأمير للخلافة عقب وفاة أبيه، وهو سنة ٥٥٨ هجرية، فسيكون فليسوفنا ابن رشد قد ابتدز في تلخيص كتب أرسطو بعد هذه السنة لا قبلها، وهو ما ينسجم فعلا مع تاريخ تأليف كتبه المعروفة بهذا الاسم تلخيص والتى تعتبر بمثابة الشروح الوسطي، فقد ألف هذه التلاخيص فعلا في الفترة الممتدة ما بين ٥٦٠ و ٥٧٠ هجرية .

غير أن نص ابن رشد وتعليق المراكشى يشيران معا إلى أن الأمر يتعلق ببداية ابن رشد في تلخيص كتب أرسطو، لا بمعنى تأليف ذلك الصنف من كتبه المعروفة ب«التلاخيص»، بل بمعنى تقريب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا كى يقرب مأخذها على الناس وبذلك يرتفع القلق عن عبارة أرسطو، وتأتى عبارة ابن طفيل على لسان ابن رشد والتى قال فيها : وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة «صناعة الفلسفة»، تأتى هذه العبارة لتفيد أن الحديث جرى قبل أن يبدأ ابن رشد في التأليف في الفلسفة، وبالتالى قبل تأليفه المجموعة المعروفة ب«الجوامع» - جوامع كتب أرسطو في الطبيعيات التي نص فيها على تاريخ تأليفها وهو سنة ٥٥٤ هجرية، وهذا ما تفيده عبارة المراكشى صاحب المعجب، أعنى قوله تعليقا على ما نقله أعلاه عن ابن رشد : وقد رأيت أنا لأبى الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو مائة وخمسين ورقة، ترجمة ب«كتاب الجوامع » لخص فيه

كتاب الحكيم المعروف ب«سمع الكيان» و«كتاب السماء والعالم» ورسالة الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحس والمحسوس، ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء فهو إذن يميز بين الجوامع كأول عمل استجاب به ابن رشد لطلب الأمير وبين العمل اللاحق الذي قام به ابن رشد وهو التلاخيص .

وإذن فالكتب التي لخصها ابن رشد لأرسطو باقتراح من ابن طفيل، باسم الأمير الموحدى،والتى بها بدأ عمله كملخص وكشارح لأرسطو هى نفس الكتب التي سماها ب«الجوامع ووصفا في ما بعد بالجوامع الصغار - وهى نفسها التي تحدث عنها المراكشى، وكان ابن رشد قد انتهى من كتابتها عام ٥٤٤ هجرية، كما رأينا أي أربع سنوات قبل ولاية أبى يعقوب الخلافة بعد وفاة أبيه عبد المؤمن سنة ٥٥٨ هجرية.

إننا نعتقد أن ضبط تاريخ لقاء ابن رشد بالأمير الموحدى وتاريخ تكليف هذا الأخير له - بواسطة ابن طفيل - بتلخيص كتب أرسطو يسد ثغرات مهمة لازمت اقتراحات الباحثين الذين اهتموا بوضع قوائم لمؤلفات ابن رشد حسب تسلسلها الزمنى، بما فيهم الذين تحدثوا عن تطور مشروع ابن رشد الفكرى .

ذلك أن تأخير تاريخ تقديم ابن طفيل لابن رشد للأمير الموحدى إلى ما بعد ولايته الملك سنة ٥٥٨ هجرية أو إلى تاريخ تولى ابن رشد قضاء إشبيلية سنة ٥٦٥ هجرية، تأخير لا يستقيم البتة مع تسلسل تواريخ

مؤلفات ابن رشد.

فليس هناك فيما ألفه فيلسوفنا المتحرر ابن رشد بعد سنة ٥٦٥ هجرية أو حتى سنة ٥٥٨ هجرية ما يدل على أن أنه قد انتقل إلى مرحلة جديدة يمارس فيها التأليف في الفلسفة وعلومها بكامل الحرية بأمر من الخليفة، إن الروح التي ألف بها أبو الوليد جوامعه سنة ٥٥٤ هجرية هي نفسها التي ألف بها تلاخيصه بعد سنة ٥٥٨ هجرية، أعنى أنها تخلو مثلها من أية شكوى أو إشارة إلى مضايقة ما . أما الشكوى من مضايقة الفلسفة وأهلها فنقرأها صريحة في نصوص ابن رشد السابقة على الجوامع، وأيضا في النصوص التي تنتمى إلى ظروف ما قبل النكبة التي تعرض لها في السنوات الأخيرة من حياته،

أما الحديث عن مشروع ابن رشد الفكرى فهذا مما ينتمى إلى القراءة التي يتبناها الباحث المعاصر، أما ابن رشد نفسه - ولربما يصدق هذا على جميع المؤلفين الذين يوصف إنتاجهم بكونه مشروعا - فعلا نعتقد أنه خطط مثل جميع المؤلفين الذين يوصف إنتاجهم بكونه مشروعا - فلا نعتقد أنه خطط منذ البداية لما سيفعله إنه ما هكذا «تورد الإبل » في ميدان التأليف، الذي هو ميدان يتطور فيه عمل المؤلف حسب منطق مستقل عن أي تخطيط مسبق، منطق يكتشفه الباحث عندما يأخذ في قراءة فكر المؤلف قراءة تتوخى اكتشاف المنطق الداخلى الذي انتهى إليه عمل المؤلف « لا الذي بدأ به»، أما مصداقية هذه القراءة فتتوقف على

مدى تمكن القارئ من ربط النصوص بعضها ببعض، وجعل بعضها يشهد لبعض في عملية استنطاق متواصلة قوامها الألفة والتآلف، لا القسر والابتزاز اللذين يمارسهما التحزب ضد أو مع، والحقيقة التي لا شله فيها أن ابن رشد كان ذا مشروع فكرى إصلاحى تصحيحى، وأن الوعى بهذا المشروع قد بدأ يفرض عليه نفسه مع تقدمه في عمله العلمى.

على أن الكلام عن مشروع ابن رشد الفكري يجب أن يبقى هو نفسه مجرد مشروع ذلك أن فكر فليسوف قرطبة ابن رشد لا ينحصر في ما كتب، وسنظلمه إن نحن حصرنا مشروعه التصحيحيح التجديدى في ما أنجز، ذلك أنه على الرغم من كثرة ما ألف وغنى ما أنتج فهو لم يحقق جميع ما كان يصبو إلى تحقيقه، فلقد كان فكره فكرا متحركا يسابق خطاه. فما أن يبدأ العمل في كتاب حتى تتراءى أمامه ميادين وموضوعات تستحثه عليف الكتابة فيها فلا يملك إلا أن ينبه عليها ويعد بالتأليف فيها، «إن شاء الله وكان في العمر»، وهى عبارة يكاد لا يخلو منها كتاب من كتبه. ولكن العمر مهما طال - وقد توفى في الخامسة والسبعين - لا يمكن أن يتسع لكل ما يطمح إليه فكر يشعر ويعى بعمق مدى حاجة عصره إلى التصحيح والتوضيح والتجديد في مختلف ميادين المعرفة، ولذلك بقيت كثير من المشاريع الفكرية التي أعلن عنها بدون إنجاز، وقد كانت من الكثرة والإلحاح على فكره بحيث بات من الضرورى لاستيعاب مسيرته

العلمية تخصيص مجال للكتب التي أعلن عن نيته في تأليفها ولم يسمح له الوقت والمشاغل والأجل بإنجازها .

من ذلك مثلا المشاريع التالية نذكرها على سبيل المثال لا الحصر.

١ - ففى مجال الشريعة نقرأ في «كتاب القذف» من بداية المجتهد ونهاية المقتصد ما يلى : فهذه هى أصول هذا الباب التي تنبى عليه فروعه وإن شاء الله لو كان في العمر بقيه فسنضع كتابا في الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتبا ترتيبا صناعيا «علميا، منهجيا» إذا كان المذهب المعمول به في هذه الجزيرة التي هى جزيرة الأندلس حتى يكون به القارئ مجتهدا في مذهب مالك، وقد عبر عن رغبته في تحقيق هذا المشروع في مكان آخر من نفس الكتاب حيث كتب يقول : «ونحن نروم إن شاء الله، بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجرى في مذهبه مجرى الأصول للتفريغ عليها» .

٢ - وفى مجال العقيدة نقرأ له في «الكشف عن مناهج الأدلة»، ما يلى . قال : ولو ذهبنا لنعدد هذه الآيات ونفصل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع، لما وسع ذلك مجلدات كثيرة، وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب . ولعلنا إن شاء الله في الأجل، ووقع لنا فراغ، أن نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز، ونقرأ في خاتمة هذا الكتاب نفسه : وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل. وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة،

أعنى أن نتكلم فيها فيما ينبغى أن يؤول أو لا يؤول، وإن أول فعند من يؤول، أعنى في جميع المشكل الذي في القران والحديث، ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة، التي ذكرها وتتميز جميعا بكونها لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل ».

٣ - أما في ميدان المنطق فنقرأ في كتابه «تلخيص القياس » ما يلي. قال : «ونحن في تلخيصنا هذه المواضع قديما أجرينا العبارة فيها على ما يعطيه مفهوم قوله في بادى الرأى - وهو الذي فهمه المفسرون - لنجد بذلك سبيلا إلى حل الشكوك الواردة فيه، إلى أن ظهر لنا فيها هذا القول، فمن أحب أن يحول العبارة فيها إلى ما لا يتطرق إليه شك فليفعل، وإن أمهل الله في العمر فسنشرح هذا الموضع من كلامه على اللفظ، فإن هذا الموضع إلى هذه الغاية فيما أحسب لم يشرح شرحا تاما »، وفى كتابه «تلخيص الخطابة» نقرأ في خاتمته ما نصه : وهنا انقطعت معانى هذه المقالة الثالثة، وقد لخصنا منها ما تأتى إلينا فهمه وغلب على ظننا أنه مقصود، وعسى الله أن يمن بالتفرغ التام للفحص عن نص أقاويله في هذه الأشياء، وبخاصة فيما لم يصل إلينا فيه شرح لمن يرتضى من المفسرين» .

٤ - وفى مجالات العلم الطبيعى نقرأ في كتابه «شرح السماء والعالم» عزمه على العمل على مراجعة نظام بطليموس الفلكى لسد ثغراته وجعله

علما برهانيا أكثر اتساقا مع العلم الطبيعي وأقرب إلى تجسد وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة . وفى «المختصر في النفس » نقرأ له هذه الرغبة، يقول: والقول في هذه الأشياء على الاستقصاء يستدعى قولا بسيطا من هذا بكثير، لكن قولنا جرى في هذه الأشياء بحسب الأمر الضرورى وإن فسح الله في العمر وجلى هذا الكرب فسنتكلم في هذه الأشياء بقول أبين وأوضح وأشد استقصاء من هذا كله »، وفى مقدمة «جوامع الآثار العلوية»، نقرأ ما يلي : «وسنقول في واحد واحد منها «أجزاء العلم الطبيعي»، إن شاء الله، إن ساعد العمر ووقع لنا مع ذلك فراغ ».

وفى مجال الطب نقرأ في خاتمة كتاب الكليات ما نصه : فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكننا وأبينه، وقد بقى علينا من هذا الجزء القول في شفاء مرض من الأمراض الداخلة على عضو عضو من الأعضاء حتى نجمع في أقاويلنا هذه إلى الأشياء الكلية الأمور الجزئية فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ما أمكن، إلا أنا نرجىء هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغا لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك. ثم يحيل إلى كتاب «التيسير» لصديقه أبى مروان بن زهر الذي يتناول «الأقاويل الجزئية» بصورة شديدة المطابقة للأقاويل الكلية التي يتضمنها كتابه،

لنختم القول في هذا الموضوع بهذا النص الذي تتجلى فيه عظمته

كباحث يقدر الأمانة العلمية حق قدرها ويتسم بأكبر قدر من التواضع.

يقول في خاتمة كتابه تلخيص السفسطة لأرسطو ما نصه : فهذا هو آخر ما ختم به هذا الرجل كتابه هذا، وقد نقلنا منه ما تأتى إلى فهمنا بحسب ما يسر لنا في هذا الوقت وسنعيد فيه النظر إلى فسح الله في العمر ويسر لنا أسباب الفراغ، فإن هذا الكتاب معتاص جدا، إما من قبل الترجمة، وإما من قبل أن أرسطو قصد ذلك فيه. ولم نجد فيه لأحد من المفسرين شرحا لا على اللفظ ولا على المعنى، إلا ما في كتاب الشفاء لأبى على بن سينا من ذلك. والكتاب الواصل إلينا من خلال ذلك «كتاب أرسطو» هو في غاية الاختلال، مع أن الرجل «أرسطو» عويص العبارة، فمن وقف على كتابنا هذا ورأى أنه قد نقص من كلامى شيء هو في كلامه، أوسقت شيئا من كلامه على غير الجهة التي قصدها فليعذرنى فإن مَنْ يتعاطى فهم كلامه من غير أن يسبقه فيه غيره هو شبيه بمن يبتدى الصناعة. ولذلك كثير مما أوردناه في ذلك إنما هو على جهة الظن والتخيل وعسى أن يكون كالمبدأ للوقوف على قوله على التمام لمن يأتى بعد، أو لنا إن وقع لنا فراغ وأن شاء الله في العمر. فانظروا كيف حال من يأتى بعد هذا الرجل في فهم ما قد كمل وتمم، فضلا عن أن يظن بأحد أنه يزيد عليه أو يتمم شيئا نقصه» .



الفصل السابع

منتخبات من آثار ابن رشد

في هذا الفصل نعرض منتخبات من اثار الفليسوف المتحرر ابن رشد وتشتمل المختارات من كلام ابن رشد في الصفحات التالية على مقتبسات من كتاباته في الموضوعات التي كانت له فيها مشاركة كبيرة، وهى الفلسفة والطب والشريعة.

ونتحرى في هذه المقتبسات أن تكون نماذج لطرائقه المختلفة في الكتابة، وهى التأليف والتفسير والتلخيص،

ولابن رشد في موضوع الفلسفة والحكمة الإلهية، مؤلفات وتفسيرات وتلخيصات، اقتبسنا نموذجا لكل منها كما اقتبسنا نموذجا للتخليص والتفسير في موضوع الطب، وقد كانت ملخصاته في هذا الموضوع تأليفات ملخصة أو ملخصات مؤلفة، لأنها تأليف يعتمد فيه على معلومات معززة بتجاربه، فهي طريقة وسط بين التأليف والتلخيص.

أما الشريعة فالمقصود بما اقتبسناه دلالته على إحاطة الفليسوف ابن رشد بمذاهبها المتعددة، فليست حكمته الإلهية حكمة رجل خال من

العلم بفقه الدين وأصول الشريعة، بل هى حكمة عالم دينى عريق في هذه المعرفة، سبقه إلى تحصيلها أبوه وجده، وكان كل منهم علما في الفقة والقضاء.

وألزم ما يلزم الإطلاع عليه بين يدى فلسفة ابن رشد هو منهاجه في الاستدلال والتأويل، وفى التوفيق بين مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة، وبين منهاجه هذا مما اقتبسناه من كتابه «فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وكتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وهما رسالتان صغيرتان مطبوعتان بالقاهرة .

ويلاحظ أن التأويل عنده من واجب الحكيم، أو من حقه، على شريطة العلم والقدرة على استقصاء أحكام الشريعة، وذلك واضح من هذه السطور:

ابن رشد الفليسوف

حدود التأويل يقول الفليسوف المتحرر ابن رشد في اعريفه لحدود التأويل

إذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي.

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا، فإن كان موافقا فلا قول هناك، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله.

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازى .

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟

فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى، والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجر به، وقصد هذا المقصد من الجميع بين المعقول والمنقول بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعُتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد .

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن يخرج كلها من ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المأول منها وغير المأول.

فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول، والحنابلة تحمل ذلك على ظهرة والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر

الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظاهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها .

فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات» إلى قوله «والراسخون في العلم» .

إلى أن يقول:

هذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحوامهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلى وجوده المحسوس فقط. وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك في قولنا إن ها هنا ظاهرا في الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وها هنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه على ظاهره كفر في حقهم أو بدعه. ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذا أخبرته أن الله في السماء : أعتقها فإنها مؤمنة. إذ كانت ليست من أهل البرهان ».

ثم قال :

«الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد

سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .

وصنف هو من أهل التأويل الجدلى، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.

وصنف هو من أهل التأويل اليقينى، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصُناع، أعنى صناعة الحكمة، وهذا التأويل لا ينبغى أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها - وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة - أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر، والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر عند مَنْ هو من أهل الظاهر، وإثبات المأول، فإذا أبطل الظاهر هذا مَنْ هو من أهل الظاهر ولم يثبت المأول عنده أداه ذلك إلى الكفرة إن كان في أصول الشريعة .

فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور، ولا يثبت في الكتب الخطابية والجدلية» .

التصوف وابن رشد

ورأيه في المعركة التي يمكن أن تدرك بالتصوف بين في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة » حيث يقول :

«أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعنى مركبه من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها

بالفكرة على المطلوب . ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قوله تعالى «واتقوا الله ويعلمكم الله» ومثل قوله تعالى : «والذى جهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» ومثل قوله : «إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا»، إلى أشباه لذلك كثيرة يُظن أنها عاضدة لهذا المعنى، ونحن نقول : إن هذه الطريقة - وإن سلمنا وجودها - فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثا .

والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطا في صحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطا في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هى التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطا فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له.

ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثا على العمل، لا لأنها كافية بنفسها كما ظن القوم».

البرهان العقلى على وجود الله عند ابن رشد

ثم انتقل من الكلام على طريقة المتصوفة إلى طريقة المعتزلة فقال :

أما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء تقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية.

... وإذا استقرئ الكتاب العزيز وُجدتَ - أدلة وجود البارى - تنحصر في جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذا دليل العناية.

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدركات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع.

فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثانى أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق.

ويضيف ابن رشد قائلًا فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانها طريقة الخواص .. وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعنى من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذين أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف المرات......

وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية، وهى التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب.

والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه، فإن مثل الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها..».

المعجزة ورأى ابن رشد فيها

أشرنا في الكلام على أثر الفلسفة الرشدية إلى المشابهة بين رأى دافيد هيوم في المعجزة ورأى ابن رشد، وخلاصة رأى دافيد هيوم أن طريقة المعجزة غير طريقة البرهان وأن الحاسب إذا عرف - مثلا - أن مجموع اثنين واثنين هو أربعة لا تختلف حسبته لأنه يشهد بعد ذلك خارقة من الخوارق، وأن الجاهل قد يرى الحيلة فتلتبس عليه المعجزة.

وإذا قوبل بين هذا الرأى وبين رأى ابن رشد فيما يلى بدا أن المشابهة بينهما أكبر من مشابهة المصادفة والاتفاق، وقد نقلت فلسفة ابن رشد والمناقشات فيها إلى اللغة اللاتينية، فليس من البعيد أن يكون دافيد هيوم قد اطلع على شيء منها في الترجمات اللاتينية، ويتعزز هذا الظن إذا أضفنا إلى الكلام في المعجزة كلامه في الأسباب، وقد كان الكلام في الأسباب موضع مناقشة بين ابن رشد والغزالى، ترجمت كلها إلى اللاتينية.

أما رأى ابن رشد في المعجزة فخلاصته :

أن المعجزة وسيلة إلى الإيمان بصدق النبى وهى معرفة الحق في دعوته وليست هى رؤية الخوارق.

أن المعجزة ممكنة، لأن قدرة الله على عمل يعجز عنه الإنسان أمر لا ينكره مؤمن بالله.

أن المعجزة مقنعة على اعتبار أن المشاهد لها يرى أنها عمل لا يقدر عليه غير الإله، فلا بد له إذن من الإيمان بالله قبل الإيمان بالإعجاز.

أن الإسلام لم تكن من حجته المعجزات بل كانت معجزته آيات القرآن الكريم.

وهذا هو نص كلامه من كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة»:

«... ذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك، وذلك ما يقول الملك لأهل طاعته: إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتى المختصة بى فهو رسول من عندي، أو بأن يُعرف من عادة الملك ألا تظهر تلك العلامات إلى على رسله وإذا كان هذا هكذا فلقائل أن يقول من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدى بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسل؟ فإنه لا يخلو أن يدرك ذلك بالشرع أو بالعقل، ومحال أن يدرك هذا بالشرع، لأن الشرع لم يثبت بعد، والعقل أيضا ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هى خاصة بالرسل، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم، ولم تظهر على أيدى سواهم.

وذلك أن ثبوت الرسالة ينبنى على مقدمتين: إحداهما أن هذا المدعى

الرسالة ظهرت على يديه المعجزة والثانية أن كل ما ظهرت على يديه معجزة فهو نبي.

فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي.

فأما المقدمة القائلة إن هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة، فلنا أن نقول: إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس، بعد أن نسلم أن ها هنا أفعالا تظهر على أيدى المخلوقين نقطع قطعا أنه ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع، ولا بخاصة من الخواص، وأن ما يظهر من ذلك ليس تخيلا.

وأما المقدمة القائلة إن كل مَنْ ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسالة، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته.

وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخبرى، أعنى أن الذي تبرهن عنده مثلا أن العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلومات بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدث موجود».

إلى أن يقول:

« .... فمن هذه الأشياء يُرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز ... وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع أنه إلهى أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يُعتقد أن مَنْ ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل،

والفاضل لا يكذب، بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود، وإنه ليس يظهر هذا الخارق على يدى أحد من الفاضلين إلا على يد رسول . وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه مَنْ ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب وأن ذلك «طبيب».

ثم يقول:

«وأن تبين من حال الشارع أنه صلى الله عليه وسلم لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدى دعواه خارقا من خوارق الأفعال، وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها، وقد يدلك على هذا قوله تعالى : «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا» إلى قوله «قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا». والقرأن الكريم ذاته معجزة ودلاله على نبوته صلى الله عليه وسلم معجزة ليست مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسي. فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدى الأنبياء، وهى مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت، إذا كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمى النبى نبيا، وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى

مثل دلالة الإبراء على الطب، ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما : الدليل أنى أسير على الماء وقال الآخر : الدليل أنى أبرئ المرضي، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضي، لكان تصديقنا بوجود الطلب للذى أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعا من طريق الأولى والأخري. ووجه الظن للذى يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشى على الماء الذي ليس من وضع البشر فهو أولى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر».

وقد ختم الفليسوف ابن رشد كلامه عن المعجزة بالتفرقة بين إقناع الخارقة وإقناع البرهان، وكرر هذا المعنى في رده على الإمام الغزالى حيث يقول :

«وليعرف أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع، وهو الصادر عن الصفة التي بها سُمى النبى نبيا، الذي هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق ...».

ما بعد الطبيعة ورأى ابن رشد فيه:

كتاب ما بعد الطبيعة أهم كتب أرسطو التي أختارها بن رشد للشرح والتفسير، تدل إشاراته إلى الكتب السابقة على أن المعلم الأول قد درس موضوعه بعد نضجه وتكرار النظر فيه، فضلا عن اسم الكتاب الذي يفيد أنه مكتوب بعد الفراغ من كتاب الطبيعيات.

والترجمة التي شرحها ابن رشد وفسرها دقيقة في جوهرها تكاد أن تكون حرفية عن المقارنة بينها وبين التراجم المنقولة على اليونانية، وأكثر ما يلاحظ عليها أنها لا تلتفت إلى الطرائف اللفظية التي هى أشبه بالحلية منها بصميم المعني، ومثال ذلك في الفقرة التي ننقلها بعد، أن أرسطو يقصد بالباب أن كل إنسان يستطيع أن يصل إليه ولكن ليس كل إنسان قادرا على أن يصيب منه هدفا بعينه،

وتؤخذ على الترجمة أيضا سلطة لا ضرورة لها، ومن أمثلتها المتقدمة قول المترجم « ... إن كل مَنْ أدرك شيئا منه فإنما أدرك يسيرا، فإذا جمع ما أدرك منه من جميع مَنْ أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر، فيجب أن يكون سهلا من هذه الجهة ...».

ومحصل ذلك أننا لو أخذنا من كل مَنْ درك يسيرا من الحق ما أدركه اجتمع من ذلك قدر ليس باليسير.

ونحن مختارون فيما يلي أول عبارة من الكتاب فسرها ابن رشد للدلالة على طريقته في التفسير، وهى طريقة تجمع بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى وتفسير الفكرة الفاسفية التي ينطوى عليها ذلك المعني، ولكنه لم يسلم من بعض العيوب التي ألمحنا إليها .

« إن النظر في الحق أصعب من جهة وسهل من جهة، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق، ولا ذهب على الناس كلهم، لكن واحد واحد من الناس تكلم في الطبيعة، وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئا، وإما أن كان أدرك شيئا منه فقد أدرك يسيرا فإذا جمع ما أدرك منه من جميع مَنْ أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار قدر، فيجب أن يكون سهلا من هذه الجهة وهى الجهة التي من عادتنا أن نتمثل فيها بأن نقول : إنه ليس أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار، ويدل على صعوبته أنه لم يمكن أن يُدرك بأسره ولا جزء عظيم منه، وإذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق أن يكون إنما استُصعب لا من جهة الأمور بأعيانها، لكن سبب استصعابها إنما هو منا، وذلك أن حال العقل في النفس منا عندما هو في الطبيعة في غاية البيان – يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس ».

وقد فسر ابن رشد ذلك فقال :

«لما كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحق بإطلاق - أخذ يعرف حال السبيل الموصلة إليه في الصعوبة والسهولة. إذ كان من المعروف بنفسه عند الجميع أن ها هنا سبيلا تفضى بنا إلى الحق، وأن إدراك الحق ليس بممتنع علينا في أكثر الأشياء والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أنا قد وقفنا على الحق في كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين .

ومن الدليل أيضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا، ومن المعترف به أنه ليس ها هنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل .

كان من المعترف به - وبخاصة عند مَنْ وصل إلى هذا العلم - أن لنا سبيلا إلى المعرفة الحق، أخذ يعرف حال هذا السبيل في الوعورة والسهولة فقال : « إن النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة ».

ثم أخذ يحتج لوجود هاتين الصفتين في هذا السبيل فقال : «والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ منه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم، والدليل : أما على صعوبته فإنه لم يُلف واحد من الناس وصل منه - دون مشاركة غيره له في الفحص - إلى القدر الواجب في ذلك، وأما على سهولته فالدليل عليها أنه لم يذهب على الناس كلهم، لأنه - ولو وجدنا كل مَنْ بلغنا زمانه لم يقف جميعهم على الحق ولا على شيء له قدر من ذلك - لكنا نرى أنه عسر ولم نقض بالامتناع لمكان طويل الزمان المحتاج إلى الوقوف فيه على الحق، فكان قصر الزمان الذي وُقف فيه على الحق، وإما كله وإما ذو قدر منه، يؤذن بسهولته».

ولما ذكر هذا من أحوال الناس أخذ يذكر عن حال الناس في ذلك الزمن الذي وصل إليه خبره فقال : «لكن واحد واحد تكلم في الطبيعة»، وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئا وإما أن كان أدرك

شيئا منه فإنها أدرك اليسير، فإذا أدرك ما جمع منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر».

يريد: «وإنما قلنا هذا الذي قلنا في نحو إدراك الحق لأننا لما تصفحنا حال من كان قبلنا في العلوم ممن وصلنا خبرهم وجدناهم أحد رجلين: إما رجل لم يدرك من الحق شيئا وإما رجل أدرك منه شيئا يسيرا، ولما أخبر بهذا قال: فقد يجب أن يكون سهلا من هذه الجهة، وهى الجهة التي من عادتنا أن نتمثل فيها بأن نقول: إنه ليس أحد يدعى عليه موضع الباب من الدار».

يريد: وإذا تقرر أنه سهل من جهة وصعب من جهة، فقد يجب أن يكون سهلا من هذه الجهة، وهى أنه في كل جنس من أجناس الموجودات أشياء تتنزل منها منزلة باب الدار من الدار، فإنها لا تخفى على أحد كما لا يخفى موضع باب الدار على أحد، وهذه هى المعارف الأولى التي لنا بالطبع في كل جنس من أجناس الموجودات.

ولما ذكر جهة السهولة أعاد ذكر جهة الصعوبة فقال: ويدل على صعوبته أنه لم يمكن أن يدرك بأسره ولا جزء عظيم منه يريد: من أول الزمان الذي وصله خبره إلى زمانه، وكأنه إشارة منه إلى أنه أدرك الحق أو أعظمه / وأن الذي أدرك منه من كان قبله بالإضافة إلى ما درك هو منه هو جزء قليل، إما كل الحق وإما أكثر الحق، والأولى أن يُظن أنه أدرك الحق كله، أعنى بكل الحق القدر الذي في طبع الإنسان أن يدركه بما هو إنسان.

ثم قال : وإذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق أن يكون إنما استصعب لا من جهة الأمور بأعيانها، لكن سبب استصعابها إنما هو منا، وذلك أن حال العقل في النفس منا عند ما هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس».

يريد : وإذا كانت صعوبة إدراك الموجودات توجد في وجهتين فخليق أن تكون الصعوبة في الأشياء التي في الغاية من الحق - وهو المبدأ الأول والمبادئ المفارقة البريئة من الهيولى - من قبلنا نحن لا من قبلها في أنفسها، وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كانت مفارقة كانت معقولة في أنفسها بالطبع، ولم تكن معقولة بتصييرنا إياها معقولة، لأنها في أنفسنا معقولة كحال الصور الهيولانية على ما تبين في كتاب النفس، وذلك أن الصعوبة في هذه هى من قبلها أكثر مما هى من قبلنا.

ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس، شبه قوة العقل منا بالإضافة إلى إدراك المعقولات البريئة من الهيولى بأعظم المحسوسات التي هى الشمس - إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش، لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير - ليس معقولاً لشيء من الأشياء كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار ».

ابن رشد وحركة السماء

الحياة الكاملة حركة العبارة التي تقدمت مثال صالح لأسلوبه في الشرح، ويلحق بالشرح أسلوبه في المناقشة لبيان فكرة، أو الدفاع عنها، ونختار له مثالين من مناقشاته للغزالى في حركة السماء. وفى حقيقة الأسباب.

والمناقشة في حركة السماء قائمة على قول الأقدمين إن الأجرام السماوية تتحرك ولا تسكن لأنها حيوانات روحانية، وإنما يعرض السكون للحى المادى من جهة فساد الجسد، ولهذا تطلب الأجرام السماوية الحركة حيث تكون، ويتم لها كمال الحياة بتمام الحركة.

فقال الغزالى ساخرا بهذا القول: «إن طلب الاستكمال بالكون في كل حركة أين يمكن أن يكون له حماقة لا طاعة!

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤنة في شهواته وحاجاته، فقام وهو يدور في بلد أو في بيت ويزعم أنه يتقرب إلى الله نعالي، وأن يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون فيكل مكان أسكن، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له، وليس يقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاء بالنوع، فإن فيه استكمالا وتقربا، فيسفه عقله ويحمل على الحماقة، ويقال: الانتقال من حيز إلى حيز، ومن مكان إلى مكان، ليس كمالا يعتد به أو يتشوف إليه، ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا».

قال ابن رشد يرد على كلام الغزالى :

قد يظن أن هذا الكلام لشخصه يصدر عن أحد رجلين : إما رجل جاهل وإما رجل شرير، وأبو حامد مبرء من هاتين الصفتين .

ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي، ومن غير الشرير قول شريري، على جهة الندور، ولكى يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات، فإن إن سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي ها هنا هو الذي يحفظ وجودها بعد أن يوجدها، وكان هذا الفعل منه دائما - فأى عبادة أعظم من هذه السيادة ؟ لو أن إنسانا تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلا ونهارا - أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال قربه إلى الله تعالى ؟ أم لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكى عنه عن ابن سينا من أنه لا يقصد في حركته إلا لاستكمال بيانات غير متناهية لقيل فيه إنه رجل مجنون، وهذا هو معنى قوله سبحانه : «إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا».

أما قوله : «إنه لما لم يمكنها استيفاء الآحاد بالعدد أو جميعها استوفتها بالنوع فإنه كلام مختل غير مفهوم .

الأسباب

أما مسألة الأسباب فالمعلوم أن الغزالى يرى أن الأسباب ظواهر

تقارن المسببات وليست هى علتها، وهو مالا يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفى بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها، وقد أجمل الغزالى رأيه هذا في كتابه «تهافت الفلاسفة» حيث قال :

الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هكذا، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : مثل الرى والشرب،والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت، وحز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا ..... إلى كل المشاهدات من المقترنان في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوى، لا لكونه ضروريات في نفسه غير قابل للفوت، بل لتقدير.

وفى المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة، وإدامة الحياة مع حز الرقبة، وهلم جر إلى جميع المقترنات.

وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته.

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثلا واحدا وهو الاحتراق والقطن مثلا مع ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون

ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه .... والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا عله سواه، إذ لا خلاف في أن ائتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا أن الأب فاعل الجنين بإيقاع النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعانى التي فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده ولم يقل أحد إنها موجودة به ....».

وقال ابن رشد يرد عليه :

أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إنما هو جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك، ومن ينفى ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل.

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها، أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق أو غير مفارق فإن ذلك ليس معروفا وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

وإن ألقوا في الشبهة الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضا لموضع ما ها هنا من المعقولات التي لا يحبس فاعلها - فإن ذلك ليس بحق فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يحس لها أسباب : فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة

بالطبع ومطلوبة بينها فيها ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة، وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول فيها أتى به في مغالطة سفسطائية .

وأيضا فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهى التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن الموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا . لأن ذلك الواحد يسأل عنه، هل له فعل واحد يخصه أو أنفعال يخصه أو ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم.

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيها شأنه أن يفعل به أو هى أكثرية، أو فيها الأمران جميعا، فمطلوب يستحق الفحص عنه. فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع بإضافة ما من الأضافات التي لا تتناهي. فقد تكون إضافة تابعة لإضافة، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولابد، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق

تلك الإضافة الفاعلة للنار، مثل ما يقال في حجّر الطلق وغيره. ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ما دام باقيا لها اسم النار وحدها. وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب : فاعل ومادة وصورة وغاية، فذلك شيء معروف بنفسه، وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات وبخاصة التي هى جزء من الشيء المسبب أعنى التي سموها قوم مادة وقوم شرطا ومحالا، والتى يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسيه.

والمتكلمون يعترفون بأن ها هنا شروطا هى ضرورية في حق المشروط، مثل ما يقولون إن الحياة شرط في العلم، وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدودا،وأنها ضرورية في وجود الموجود، ولذلك يطردون الحكم في الشاهد والغائب على مثال واحد، وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء، وهو الذي يسمونه الدليل، مثل ما يقولون إن الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به غاية، ما يدل على أن الفاعل له عالم به. والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وصناعة المنطق تضع وضعا أن ها هنا أسبابا ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها.

فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون ها هنا برهان واحد أصلا، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين .

ومَنْ يضع أنه ولا علم واحد ضرورى - يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريا.

وأما مَنْ يسلم أن ها هنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكما ظنيا وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية - فلا ينكر الفلاسفة ذلك، فإن سموا مثل هذا عادة جاز، وإلا فما أدرى ماذا يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر، والله وإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذى نفس، وإن كانت في غير ذى نفس فهى في الحقيقة طبيعة تقتضى الشيء إما ضروريا وإما أكثريا.

وأما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلا.

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه يفعله في الأكثر، وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية، ولم يكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم.

ويضيف ابن رشد قائلاً فكما قلنا لا ينبغى أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضا ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله، شرط في فعلها بل في

وجودها فضلا عن فعلها.

وما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه لم يختلفوا من وجه، وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو برئ عن المادة، وأن الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات بوساطة معقول له هو غير هذه الموجودات، فبعضهم جعله الفلك فقط، وبعضهم جعل مع الفلك موجودا آخر بريئا من الهيولي، وهو الذي يسمونه واهب الصور.

والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه، وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى ...» .



الفصل الثامن

ابن رشد والاجتهادات والفتوى

كان للفليسوف المتحرر ابن رشد اجتهادات وفتاوي نستخلصها من مؤلفاته كما يلي:

كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد

كان ابن رشد ضليعا في الفقة كأبيه وجده، وقد مارس القضاء مثلهما، وكان يهرع إلى فتوه في الفقة كما يهرع إلى فتواه في الطب. وكما ألف في الفقة كتابا هو بمثابة الكليات فيه، أعنى الضروري في أصول الفقة ألف في الطب كتاب الكليات الذي هو بمثابة الضرورى فيه. وإذا كان الزمان لم يسمح له بتأليف كتاب في جزئيات الطب، ما عدا رسائل وتلاخيص لكتب جالينوس، فإنه ألف في جزئيات الفقة ما اعتبره «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقة الإسلامى على المذاهب الأربعة، فجاء كتابا فريدا في ميدانه، أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل فوجه، فأفاد وأمتع به ولا يعلم في فنه منه ولا أحسن مساقا.

ليس هذا وحسب بل إن هذا الكتاب هو، كما يشير إلى ذلك اسمه - بداية المجتهد - خطوة عملية نحو فتح باب الاجتهاد الذي يدخل ضمن المشروع العام لفليسوف قرطبة ابن رشد مشروع التصحيح في

كافة المجالات الفكرية في عصره، بل يمكن القول إن تفكير ابن رشد في ضرورة فتح باب الاجتهاد يرجع إلى المرحلة الأولى من نشاطه العلمى إلى الضرورى في «أصول الفقة». فعند الحديث عن الاجتهاد في هذا الكتاب يلاحظ أن فقهاء زمانه هم مقلدون في منزلة العوام لا في منزلة المجتهدين، يقول: ولأن ها هنا طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمون في زمننا هذا بالفقهاء، فينبغى أنه ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحقهم؟ وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام وأنهم مقلدون والفرق بين هؤلاء وبين العوام أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون بها العوام من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد، فكأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين، ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه، لكن يتعدون فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نقل عنهم في ذلك حكم، فيجعلون أصلا ما ليس بأصل، ويصيرون أقاويل المجتهدين أصولا لاجتهادهم، وكفى بذلك ضلالا وبدعه» . أما من الناحية المنهجية المنطقية فقياس الفقهاء : إذا تؤمل هذا المعنى الذي يعنونه بالقياس في هذا الموضوع ظهر أن ذلك ليس بقياس، وأنه من جنس إبدال الجزئى مكان الكلى.

وإذا كان الباحث يستطيع أن يلمس بسهولة في هذا الموقف أثر كل من ابن تومرت وابن حزم فإن كتاب «بداية المجتهد» الذي ألفه فليسوفنا المتحرر ابن رشد بعد أثنى عشر عاما يرفع هذا الموقف من مستوى التأثير

بما سبق إلى مستوى الشروع في عملية التجاوز لجميع مَنْ سبق، لا فيما أفتوا فيه من نوازل عصورهم، بل فيما استجد بعدهم. إنه فتح باب الاجتهاد الذي يجب وفي نظر ابن رشد - أن يبقى مفتوحا دوما. والخطوة الأولى على طريق الاجتهاد هى معرفة اجتهادات الائمة السابقين، وهو ما خصص له الكتاب الذي نتحدث عنه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)

على أن ابن رشد الذي كان يدرك مدى تشبث أهل بلده بمذهب مالك، إلى درجة أنه لا يمكن أن يتصور اجتهاد في المغرب والأندلس إلا في إطار المذهب المالكي، لم يغفل هذه الخصوصية المحلية، فوعد في ثنايا كتابه «بداية المجتهد» بتأليف كتاب في الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتبا ترتيبا صناعيا يجرى في مجرد الأصول، إذا كان المذهب المعمول به في هذه الجزيرة التي هى جزيرة الأندلس، حتى يكون به القارئ مجتهدا في مذهب مالك. ويكرر الوعد نفسه في مكان آخر من الكتاب مع إفصاح صريح عن منزلة كتابه «بداية المجتهد» بوصفه خطوة عملية على طريق استئناف الاجتهاد في الفقة. يقول ابن رشد ونحن نرى إن شاء الله، بعد فراغنا من هذا الكتاب، أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجرى في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها. وهذا هو الذي عمله ابن القاسم في «المدونة» فإنه جاوب فيما لم يكن عنده فيها قول مالك على قياس ما كان عنده في ذلك الجنس من مسائل مالك، التي هى فيها جارية

مجرى الأصول، لما جبل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الأحكام والفتوي. بيد أن في قوة هذا الكتاب - كتاب بداية المجتهد - أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدم فعلم اللغة العربية وعلم أصول الفقة ما يكفيه في ذلك. ولذلك رأينا أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب «بداية المجتهد وكفاية المقتصد» ويبدو أن العمل في الأجزاء الأخرى من مشروع التصحيح قد استغرق كل وقته فلم يستطع الوفاء بوعده في هذا المجال،

عرض ابن رشد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» مجمل مسائل الفقة الإسلامى عرضا تقريريا مقارنا، وذكر الخلاف بين المذاهب في كل بيان أسبابه ودواعيه ومرجعياته العلمية المحض . وإذا صرح بتأييد وجهة نظر فعل ذلك من موقع طالب الحق لا من موقع المناصر لمذهب. وقد ألفه حولى سنة ٥٦٤ - ٥٦٥ هجرية «ما عدا كتاب الحج الذي تأخر في كتابته نحوا من عشرين عاما إلى سنة ٥٨٤ هجريه».

يقول في مقدمة هذا الكتاب، بعد حمدلته القصيرة المعروفة فإن الغرض في هذا الكتاب أن أثبت فيه، لنفسى على جهة التذكرة، من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبية على مكامن الخلاف فيها، ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المسكوت عنها في الشرع. وهذه المسائل، في الأكثر، هى المسائل المنطوق

بها أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا. وهى المسائل التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضى الله عنهم إلى أن فشا التقليد.

فالكتاب إذن يشتمل على ما يكفى المقتصد في المعرفة بالفقة الإسلامي، أي الشخص الذي يقتصر غرضه على معرفة ما قرره الفقهاء من الأحكام الشرعية باتفاق أو مع وجود خلاف بينهم فيها، مع شرح أصولهم ومرجعياتهم ... إلخ. وبذلك يشكل هذا الكتاب، في الوقت نفسه، البداية التي لابد منها للمجتهد الذي يطمح إلى استخراج أحكام شرعية لما عسى أن يعرض عليه من المسائل والنوازل المستجدة التي لم يسبق أن تقرر حكم الشرع فيها .. إلخ.

وإذا كان ابن رشد قد اقتصر في «بداية المجتهد» على تعبيد الطريق لاستئناف الاجتهاد النظرى في الفقة فلا شك أنه مارس الاجتهاد العملى يوم كان قاضيا في إشبيلية أولا، ثم في قرطبة ثانيا. وقد شهد له المترجمون لحياته بحسن السيرة وسعة النظر والاستقلال في الرأى والاهتمام بالصالح العام.

عن كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصر

كان أن ابن رشد – من أسرة يقول كتاب التراجم عن رجالاتها إنهم كانوا «إلى العلم أميل» والمقصود بالعلم هنا علم الدين، فقد استعفى جده

من منصب قاضي القضاة رغبة منه في الانقطاع إلى إتمام كتابه الضخم في الفقة، كتاب : «البيان والتحصيل». ومثل ذلك فعل أبوه، فقد طلب هو الآخر إعفاءه من الوظيفة لينقطع للتأليف والتدريس. وقد ألف في الفقة كذلك. فابن رشد هو ابن بيئة فقهية أصالة.

ولذلك فلا قيمة لما رواه صاحب «الذيل والتكملة» من أن شخصا يدعى ابن زرقون قال : إن القاضي أبا الوليد ابن رشد استعار منه كتابا مضمنه أسباب الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار من وضع بعض فقهاء خراسان فلم يرده إليه، وزاد فيه شيئا من كلام الإمامين أبى عمر بن البر وأبى محمد بن حزم ونسبه إلى نفسه، وهو الكتاب المسمى ببداية المجتهد ونهاية المتقصد. إن الاختلاق في هذه الرواية واضح وضوح الشمس، فصاحبها لا يذكر اسم الكتاب الذي ادعى أن ابن رشد نقل عنه، بل ولا يذكر مؤلفه،وإنما ينسبه إلى «بعض فقهاء خراسان»، وفقهاء خراسان معروفون ومعروفة كتبهم كما أن كتاب ابن رشد هو بأيدى الناس منذ حياة مؤلفه على أن أبرز مواطن الخلل، بل الاختلاق، في هذا الزعم أن صاحبه يذكر أن ابن رشد أضاف إلى كتابه «شيئا من كلام الإمامين أبى عمر بن عبدالبر وأبى محمد بن حزم»، في حين يسكت سكوتا تاما عن المؤلف المزعوم الذي نقل عنه ابن رشد، على أن ابن رشد لم يكن ليخفى مصادره فقد نبه عليها وقال : وأكثر ما عولت عليه فيما نقلته من نسبة المذاهب إلى أربابها هو كتاب الاستذكار لابن عبدالبر، كما يشير إلى كتاب

المقدمات لجده، وكتب أخرى ذكرها. -

ثم إن كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ليس من تلك الكتب التي يصدق فيها المثل القائل : «خذ من هنا ومن هنا وقل هذا كتابنا» . كلا إنه كتاب تحليلي تسود فيه الروح الرشدية في كل سطر من سطوره، بل في كل عبارة من عباراته، كتاب لا يستطيع كتابته إلا عقل فليسوف حكيم بالمعنى الذي يعطيه ابن رشد ل«الحكمة» إذا يقول : «الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء» لقد أعطى ابن رشد في هذا الكتاب أسباب الخلاف بين المذاهب الفقهية السنية الأربعة بصورة لا يقدر على مثلها إلا متمرس على التعامل مع الأمور من زاوية رد الفروع إلى أصولها بتتبع الرابطة السببية واعتماد المنهج المقارن، إنه فعالا كما قال عنه ابن الأبار : كتاب «لا يعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن مساقا».

كتاب فصل المقال : فتوى في شرعية الفلسفة

يمكن القول أن الاجتهاد هو ما يطبع جميع مؤلفات ابن رشد، كما سنلاحظ ذلك في مؤلفاته في الطب والعلوم وشروحه على أرسطو، وهنا يبرز كتابه «فصل المقال» بوصفه فتوى نقض للفتوى التي أصدرها الغزالي وكفر فيها الفلاسفة. إن فليسوف قرطبة ابن رشد وقاضي قضاتها يتحدث في هذا الكتاب، لا من موقع الفليسوف الذي يلتمس وسيلة للدفاع عن الفلسفة والتوفيق بينها وبين الدين، بل بالعكس هو يطرح المسألة على صعيد «نظر الشرع»، صعيد الاجتهاد الفقهي وهذا

ما يصرح به منذ البداية إذ يقول في مقدمة الكتاب بعد حمدلته القصيرة : «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة المأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب، فنقول ...».

فالكتاب إذن فتوى استئناف أو نقص في موضوع «شرعية الفلسفة»، يصدرها قاض متمرس ومجتهد أما المخاطبون المعنيون الأول بهذه الفتوى فهم بدون شك الفقهاء والمتكلمون خاصة منهم «من نهى عن النظر» في كتب القدماء - ومنها «كتب الحكمة » - وحكموا بالكفر على المشتغلين بها، لا استنادا على نص صريح - وليس هناك نص في الموضوع - بل بدعوى أن الفلاسفة «خرقوا الاجتماع» بتأويلهم أشياء في الشرع قيل عنها : أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وفى مقدمة هؤلاء أبو حامد الغزالى الذي ألف لهذا الغرض كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة».

نحن إذن إزاء فتوى رد واستئناف ضد فتوى ابتدائية قضى فيها أصحابها على النحو التالي:

١ - النهى عن النظر في كتب القدماء - ومعلوم أن في مقدمتها كتب المنطق والفلسفة.

٢- تكفير الفلاسفة المسلمين لكونهم، في نظر أصحاب الفتوي، «خرقوا الاجماع» في التأويل.

قضيتان تصدى لاستئناف النظر فيهما قاضى قضاة قرطبة الفقية المجتهد أبو الوليد ابن رشد الفليسوف فانتهى به النظر إلى إصدار فتوى أخرى تبطل الأولى وتقرر، بالعكس منها :

أن «النظر في كتب القدماء واجب بالشرع» وأن ما قيل من مخالفة الحكمة - أو الفلسفة - للشرع دعوى باطلة : « لأنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى «المستند إلى البديهيات العقلية ومعطيات الواقع والتجربة» إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» وبالتالى ف«الحكمة هى صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة ».

ولذلك ف«نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى» - الذي يختلف عن قانون التأويل الباطنى - والذى قوامه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز «فى استعمال المجاز» : من تسمية الشيء بتشبيه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازى ».

أما التكفير بدعوى «خرق الاجماع في التأويل » فحكم باطل، لأن «الاجماع لا يتقرر في النظريات «العلوم العقلية، شؤون العقيدة» بطريق يقينى كما يتقرر في العمليات» و «الفقهيات» . هذا من جهة ومن جهة أخري، فإذا كان التأويل قضية مسلما بها ولا يرتاب بها مؤمن، بل يزداد يقينه ب«الجمع بين المعقول والمنقول» فإن ذلك لا يعنى أن جميع النصوص الدينية يجب أن يطالها التأويل : «ولهذا المعنى أجمع المسلمون

على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول من غير المؤول».

هذه الفتوى الاستئنافية تستند، كجميع الفتاوى والأحكام القضائية على حيثيات يعرضها الفقيه الفليسوف عرضا مفصلا يعتمد فيه على المعقول والمنقول معًا، موظفا ثقافته الفقهية والكلامية والفلسفية الواسعة وقدرته الجدلية والبرهانية الفائقة .

وهنا ملاحظتان لا بأس أن نستطرد فيهما لإعطاء القارئ فكرة عن غنى النص الرشدى والتنبيه إلى ما يتطلبه استيعابه من استحضار لما يجول في فكر فليسوفنا الفقيه ابن رشد الشيء الذي يعنى أن فهم عبارة من عباراته فهما صحيحا لا يتأتى إلا بقراءتها من خلال السياق العام الذي تنتمى إليه والسياق العام الذي يتحرك فيه تفكير ابن رشد في هذا الكتاب هو موقعه كفقيه بل كقاض، يتحدث من داخل الشريعة الإسلامية وبمعاييرها وأحكامها ويتوخى النزاهة في الحكم وهو يعرف معرفة تامة ومفصلة جوهر الدعوى وخليفاتها وما عند كل من المدعى والمدعى عليه .

الملاحظة الأولى تتعلق بأقسام الحكم الشرعى التي ذكرها ابن رشد والتى يريد أن يحكم بواحد منها على الأقل أو ل«النظر في الفلسفة وعلوم المنطق» كما قال. وأقسام الحكم الشرعى في الإسلام خمسة كما هو معروف : يعرضها ابن رشد بإيجاز في مقدمة كتابه «بداية المجتهد ونهاية

المقتصد» كما يلي : إما أمربشيء وإما نهى عنه وإما تخيير فيه. والأمر أن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمى واجبا، وأن فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمى ندبا، والنهى أيضا إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمى محرما ومحظورا وإن فهم منه الحث على تركه من غير تعلق عقاب بفعله سمى مكروها فتكون أصناف الأحكام الشرعية خمسة: واجب، ومندوب، ومحظور، ومكروه، ومخير فيه وهو المباح».

وواضح من عبارة ابن رشد التي استهل بها شرحه للغرض من كتابه «فصل المقال» أنه اكتفى بذكر المحظور ولم يشر إلى انقسامه إلى محرم ومكروه، كما فعل بالنسبة للمأمور به الذي ميز فيه بين الندب والوجوب فهل فعل ابن رشد ذلك سهوا أو تجاوزا في العبارة؟ أم أن هناك ما حمله على هذا «السكوت» عن «المكروه»؟

نحن نعتقد أن سكوت ابن رشد في هذا المقال ينطوى على نوع من الاستثناء الضمنى يعبر عن حالة معينة يستحضرها في ذهنه ويكون فيها «النظر في الفلسفة وعلوم المنطق» من قبيل المكروه إنه كفقيه وأصولى متخصص يعرف أن النهى الذي يفيد التحريم يأتى في الغالب في القرآن والسنة نهيا مباشرا، يتعلق بالمنهى عنه لذاته، كتحريم الخمر مثلا : فالخمر يجب اجتنابه لذاته أي لعلة فيه هى الإسكار وتعطيل العقل «مما يترتب عنه بطلان التكليف الشرعي». أما النهى الذي يفيد الكراهة فهو

يتعلق في الغالب «بالأمر خارج عن المنهى عنه»، كقوله تعالى : «إذ نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع» [الجمعة :٩] أي لا تبيعوا - وقد صرف هذا النهى عن التحريم إلى الكراهة لأنه لا يتعلق بالبيع ذاته وإنما بأمر خارج عنه وهو النداء لصلاة الجمعة.

والفلسفة مثلها مثل غيرها من الأنشطة التي يأتيها البشر، نظرية كانت أو عملية قد يحدث لها أن تدخل في قسم المحظور والمكروه، وذلك إذ تعاطى لها من هو غير أهل للنظر فيها لسبب أو جملة أسباب يترتب عنها ضرر، وهذا ما سيشرحه ابن رشد، مؤكدا : «أن هذا النحو من الضرر الداخل [على الفلسفة] من قبلها «من قبل تلك الأسباب» هو شيء يلحقها بالعرض لا بالذات» وبلغة الفقهاء : «بأمر خارج عنها».

وإذن فسكوت ابن رشد عن المكروه في العبارة السابقة سكوت مقصود ينطوى على نوع من الاستثناء، ولم يكن من المناسب تشويش ذهن القارئ بذكره في مدخل الغرض منه التمهيد للدفاع عن الفلسفة، إن دور ابن رشد هنا دور مضاعف، فهو محام وقاض في الوقت نفسه، وبما أنه يتوخى النزاهة في الحكم فهو لم ينف المكروه - مع أنه كان بإمكانه ذلك من موقعه كمحام - وإنما أجل القول فيه إلى أن يحين وقت ذكر «الضرر الداخل على الفلسفة بالعرض». إن المهم في البداية هو شرح ما هو والاعتبار وكون المنطق والفلسفة يدخلان في مفهوم «النظر والاعتبار».

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بقوله : «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق .. ». لقد جعل الفلسفة واحدة والمنطق علوما متعددة في حين أن المتعارف عليه هو العكس : المنطق واحد «علم أو اله» والفلسفة علوم «رياضيات، طبيعيات، إليهيات».وابن رشد يعلم هذا جيدا. فلماذا عكس الأمر إذن؟

الجواب نجده في السطور التي تلى العبارة المذكورة أعنى في السياق العام الذي وضع المسألة فيه. ذلك أنه سيطلب الحكم الشرعى ليس في علوم الفلسفة وهى عديدة ومسائل كل علم منها أكثر من أن تحصي، بل سيطلب الحكم الشرعى فيما يعدم علوم الفلسفة كلها ويؤسس جميع مسائلها، وهو ما عبر عنه ب«فعل الفلسفة»، أيا كان الموضوع الذي يمارس فيه هذا الفعل،ومعلوم أن التعدد في الفلسفة، أعنى انقسامها إلى علوم عديدة يرجع لا إلى فعل الفلسفة أو التفلسف فهو واحد، بل إلى الموضوعات التي يمارس فيها ذلك الفعل، فإن كان الموضوع كما متصلا أو منفصلا كان العلم هو الرياضيات، وإن كان الموضوع هو الظواهر الطبيعية كان العلم هو الطبيعيات، وإن كان الموضوع يتناول مبادئ الوجود المطلق وعلله القصوى كان العلم هو الفلسفة الأولى .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فالنزاع بين الفقهاء والفلاسفة في الإسلام كان يتركز أساسا حول القسم الأخير، أعنى الإلهيات، وإذن فمن هذه الزاوية يكون «فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في

الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع» كما يقول ابن رشد والمقصود ب«النظر» هنا هو «النظر العقلي» المعبر عنه أيضا في اللغة العربية وفى المصطلح القرانى ب«الاعتبار» وهو بلغة الفلاسفة استنباط المجهول من المعلوم، والمقصود : الوصول إلى الصانع من خلال اعتبار المصنوعات والنظر فيها .

و«النظر العقلي» بهذا المعنى يحتاج إلى «أشياء» تتنزل منه «منزلة الالات من العمل» ومن هنا سمى المنطق آلة «أرغانون باليونانية». وهذه الأشياء هى جملة معارف وعلوم شرحها أرسطو في ستة كتب هى : كتاب المقولات، كتاب العبارة، كتاب التحليلات الأولى «أو القياس المطلق»، كتاب التحليلات الثانية «أو القياس البرهانى»، وكتاب الجدل، وكتاب الأغاليط أو السفسطة. ولذلك كان على من أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فليلعم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطي، ولا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضا دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركب، أعنى المقدمات وأنواعها. وهكذا، فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل

ولك واحد من هذه الأشياء في كتاب فهى علوم، بمعنى أنها معارف متعددة ومستقلة عن بعضها.

وبعد فقد توقفنا عند هاتين الملاحظتين بهدف جعل القارئ يدرك أن عبارة ابن رشد يشوبها شيء من التوتر في معظم الأحيان، وأن هذا التوتر ليس ناتجا عن ضعف في الأسلوب أو عدم امتلاك كامل للغة، بل هو علامة على وجود فائض من المعنى وراء العبارة الرشدية التي تأتى في الغالب مركزة لا حشو فيها ولا استطراد، تعكس جدلا فكريا قويايفرض نوعا من النظام والترتيب على الأفكار المتزاحمة المتدافعة التي تشكل قوام المفكر لحظة الكتابة، والتى لا يمكن للغة مهما كان امتلاكنا لها قويا وعميقا أن تعبر عنها دفعة واحدة.

ونص «فصل المقال» مليء بهذا النوع من «التوتر» الذي يشى بكون العبارة محكومة ومقهورة ب«فائض المعني» في «المفكر فيه» عنده ولذلك تأتى العبارة قصيرة في كلمة أو كلمتين احيانا، بينما تأتى طويلة حينا آخر، وذلك إلى درجة أن الجملة النحوية الواحدة «المفيدة» التي يصح وضع علامة «نقطة» عند نهايتها تملأ أحيانا صفحة، إن ابن رشد يصوغ عباراته صياغة برهانية كي يأتى أولا بمقدمات قد تطول كل واحدة منها فتشكل فقرة بكاملها، وقد تتعدد هذه المقدمات الطويلة، فتكون ثلاثا أو أربع قبل أن تأتى النتيجة «ولما كان .... وكان .... وكان ... إلخ ... فقد....»، ثم يذكر النتيجة.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جميع الطبعات المتداولة لكتاب «فصل المقال»، ولكتبه الأخرى أيضا سواء منها المحققة تحقيقا علميا أو غير المحققة تعانى من أخطاء فادحة على مستوى وضع الفواصل والنقط والرجوع إلى السطر، وهى العلامات التي يفترض فيها - في الكتابات الحديثة والمعاصرة - أنها تعكس جدل فكر الكاتب وتنقل تموجاته بعينها إلى فكرة القارئ : إن هذه الأخطاء في وضع الفواصل والنقط وتقسيم النص إلى فقرات، والتى يساهم «المحقق» أحيانا في تعميقها بإضافة كلمة أو عبارة من عنده غير مشروعة ولا مفيدة بل تشوه المعنى تشويها، أقول إن مثل هذه الأخطاء قد جعلت نصوص ابن رشد نصوصا غامضة يتطلب فهمها من القارئ أن يتحول هو نفسه إلى «محقق».

كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن راشد

نتنقل الآن إلى كتاب آخر ينتمى هو أيضا إلى مؤلفات ابن رشد في الحقل الديني، وفى مجال الاجتهاد بالذات، إنه كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، الذي كان قد وعد به في «فصل المقال» عندما كان بصدد الحديث عن «التأويل» وحكم «الشرع» فيه، من حيث الوجوب والجواز والمنع، ومن حيث شروطه وحدوده، فانتهى إلى أن التأويل الحق - كما يقول - لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، أعنى أن تأويلهم لا يقبل النصره، ولا يتضمن التنبيه على الحق، ولا هى حق، ولهذا كثرت البدع. ومن أجل رفع البدع أفصح

عن عزمه في تأليف كتاب في الموضوع، معبرا عن استيائه وتألمه مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة التي عرضت لها سواء ممن ينسبون أنفسهم إلى الفلسفة، أو من الأصدقاء الجهال الذين يدعون الدفاع عن الدين ضد الفلسفة.

واضح إذن، ومن هذه المعطيات وحدها، بأن الأمر يتعلق بكتاب يتوخى منه ابن رشد إصلاح العقيدة، أو على الأقل إعادة فتح باب الاجتهاد فيها، غير أن صاحب بداية المجتهد لا يتركنا في مجال التخمين والاستنتاج بخصوص قصده وطموحه في هذه المسألة، فقد صرح في شرحه الكبير لكتاب «السماء والعالم لأرسطو» الذي ألفه في مرحلة متأخرة من عمره بما يلى : «وقد بينا أن قولهم «المتكلمون» مخالف لظاهر الشريعة فيما كتبناه في تصحيح عقائد شريعتنا مما داخلها من التغيير فالكتاب إذن كتاب في تصحيح العقيدة بصريح عبارة مؤلفة، فلنتعامل معه على هذا الأساس وفى هذا الأفق، ولنبادر بالبحث في المرجعيات التي تؤطر، بصور ما تفكير فقيه قرطبة وفيلسوفها ابن رشد في هذا «التصحيح».

يمكن ربط هذا الكتاب بمرجعيات متعددة تحدده نوعا من التحديد، فعلى مستوى مؤلفات ابن رشد يفرض الكتاب نفسه أعنى «فصل المقال» وبما أنه قد أعلن عنه هناك، وعاد فذكر فيه بوعده ذاك، فإن الكشف عن مناهج الأدلة لاحق زمنيا ل«فصل المقال»، بكل تأكيد. غير أن المدة الفاصلة بينهما غير معلومة. ومع أن ابن رشد ينص على

-أن الفراغ من كتاب الكشف عن مناهج الادله في عقائد الملة كان في سنة خمسين وسبعين وخمسمائة، فإننا لا نستطيع أن نحدد بالضبط تاريخ كتابه «فصل المقال» أما المتهمون بتحديد تواريخ مؤلفات ابن رشد من الباحثين المعاصرين فيجمعون على أن الكتابين معا ألفا في الفترة نفسها، أعنى عام ٥٧٥ هجرية وأن «فصل المقال» لم يسبق إلا بسنة أو نحوها أما نحن فلا نستطيع أن نجزم بشيء في الموضوع ذلك لأن تحديد المدة الفاصلة بينهما قد تترتب عنه نتائج على مستوى آخر، مستوى «المشروع» الذي أنجز من أجله كتاب «الكشف»، مشروع «تصحيح العقيدة».

ذلك لأنه من الممكن أن نفترض أن هذا المشروع كان داخلا بصورة أو أخرى في الاستراتيجية الثقافية للأمير المتنورأبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي كان قد مضى على توليه الخلافة نحوا من سبعة عشر عامان، والذى كان يكن لفليسوفنا ابن راشد تقديرا واحتراما كبيرين. وكان قد ولاه قضاة إشبيلية ثم قضاء قرطبة وأيضا كلفه، بواسطة ابن طفيل بإنجاز مشروع ثقافى آخر هو شرح كتب أرسطو ورفع القلق عن عبارتها ليفهمها الناس، فإذا نظرنا من هذا المنظور إلى تاريخ تأليف كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» - ويمكن أن نضيف كذلك من أجل «تصحيح العقيدة» - أمكننا أن نربط هذا المشروع بتلك الخاتمة الاستثنائية التي ختم بها ابن رشد كتابه «فصل المقال» والتى أثنى فيها على الأمر الغالب»

قال ابن راشد «وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات، بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق : وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة والله الموفق والهادى بفضله». أن مشروع «تصحيح العقيدة» يتلخص في واقع الأمر في الارتفاع بالجمهور من «حضيض المقلدين» وعدم الانسياق مع «تشغيب المتكلمين» «وهو إصطلاح كان ينصرف معناه في ذلك العصر إلى الأشاعرة بالذات» وبالمقابل فتح باب الاجتهاد أمام «الخـواص» من العلماء المؤهلين للاجتهاد لـ«النظر التام في أصل الشريعة».

هذه قراءة فاحصه ويمكن أن نقرر على ضوئها مقالته في العلم الإلهى المشهورة باسم «الضميمة» والتى قال عنها إنها «قول حركنا إليه بعض أصحابنا». والأمر هنا يتعلق ب«صاحب» مفرد خاطبه ابن رشد في مستهل تلك المقالة بقوله : «أدام الله عزتكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم. لما وفقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم، وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه، مع كونه متعلقا بالأشياء المحدثة

عنه، وجب علينا المكان الحق ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم أن نحل هذا الشد بعد أن نقول في تقريره. فإن مَنْ لم يعرف الربط لم يقدر على الحل». واضح أن المخاطب هنا شخص ذو مقام رفيع في الدولة أيضا ذو مكانة علمية ومن المشتغلين بالفلسفة. وهذه أوصاف تنطبق على «الأمير المتنور» الخليفة أبي يعقوب - كما قد تنطبيق على غيره بكل تأكيد، مثل أبي يحيى أخو هذا الخليفة وصديق ابن رشد أو غيره. وإذا نحن تحركنا في هذا الأفق فيمكن أن نتصور أن مشروع «تصحيح العقيدة» يدخل بصورة مباشرة في إطار الاستراتيجية الثقافية للدولة وأنه التعبير النهائي عن مرحلة الأوج التي وصل إليها مشروع ابن تومرت الإصلاحي. هذه القراءة فاحصة كما قلنا ويمكن تعزيزها بكون ابن رشد كان مع الخليفة في مراكش سنة ٥٧٤ هجرية، السنة التي يفترض أنه كتب فيها «فصل المقال»، ويمكن أن نضيف «الضميمة» كذلك، وبما أننا لا نعرف بالضبط كم بقي فليسوفنا ابن رشد بمراكش فيمكن أن نفترض أن المقام امتد به هناك نحو سنة من تأليف «الكشف عن مناهج الأدلة» قد كان هو الآخر في مراكش، وأن هذين الكتابين و«الضميمية» نصوص طُلبت منه من الخليفة المتنور، كما كان قد طُلب منه شرح أرسطو.

غير أن قراءة أخرى ممكنة أيضا، ويحق لها أن تضع كتاب «الكشف» في دائرة ضيقة هي دائرة التطور الداخلي لتفكير ابن رشد ومشاريعه الخاصة، ويمكن أن نتصور الأمور في هذا الإطار كما يلي : من المعروف

أن مؤلفات الغزالى كانت تشغل الرأى العام الثقافى زمن ابن رشد وقبله، وقد انتقده كل من ابن باجة وابن طفيل. وقد تكون ابن رشد في هذا المناخ الفكرى المرتبط بالغزالى المعترض عليه، وقد رأينا كيف أن أبا الوليد قد ارتبط بأبى حامد، هذا النوع من الارتباط، منذ بداية عهده بالتأليف، وذلك بكتابه «الضرورى في أصول الفقه» الذي لم يقتصر فيه على تلخيص كتاب المستصفى بل عارض فيه أيضا بعض آراء مؤلفه أبى حامد.

ان ابن رشد ربما بدأ يفكر في «تصحيح الفلسفة» مما شابها بسبب انسياق ابن سينا مع طريقة المتكلمين وما لحقها من الضرر بسبب هجوم الغزالي، أمكننا أن نتصور أن السؤال الذي طرحه عليه أحد الأمراء في موضوع العلم الإلهي، الذي اجابه عنه في «الضميمة» كان في إطار مناقشات جرت في مجالس العلم التي كان ينظمها هؤلاء الأمراء، وكان ابن رشد يحضرها ويساهم فيها، وأن الجواب الذي قدمه فليسوف قرطبة قد فتح أمامه إمكانية الرد على الغزالى في المسائل الثلاث التي كفر فيها الفلاسفة، والتى من بينها مسألة العلم الإلهى المسؤول عنها، وذلك هو موضوع «فصل المقال»، الكتاب الذي يمكن أن ننظر إليه من هذا المنظور، إما على أنه نتيجة تشجيع واقترح من الأمير السائل، وإما على أنه مجرد نتيجة لتطور داخلى لمشاريع ابن رشد الفكرية.

ومن هذا المنظور كذلك ستكون ممارسة الكتابة في «فصل المقال»

قد فتحت أمامه موضوعا آخر هو «التأويل» وحدوده وشروطه، ومن ثم القيام بالرد على الغزالى ردا آخر وهو بيان بطلان المذهب الأشعرى الذي باسمه كفر الفلاسفة، ومن ثم تقديم بديل عنه يستند لا إلى التماس الحلول لإشكاليات علم الكلام داخل «الفلسفة» كما فعل ابن سينا، بل إلى إعادة فتح باب الاجتهاد في «العقيدة» بالرجوع إلى الشرع، إلى القرآن والسنة، والفحص في «الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها».

ويمكن أن نفترض داخل هذا المنظور أن مشروع «تصحيح الفلسفة» أعنى أساسا، كتاب «تهافت التهافت» قد نما وتبلور داخل الإطار نفسه إطار التطور الداخلى لفكر فليسوف قرطبة المتحرر ابن رشد وتجد هذه القراءة ما يسندها في ظاهر «التوالد» التي تطبع الدينامية الداخلية لفكر هذا الفليسوف المتحرر ابن رشد الذي قلما انهمك في تأليف كتاب دون أن تنتصب أمام عينيه الحاجة إلى كتاب آخر في موضوع له صلة ما مع الموضوع الذي يكون بصدد إنجازه، ويمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا في استنطاق نصوص أبى الوليد ابن رشد فنفترض أن مشروع الرد على الغزالى قد كشف عن نفسه كمشروع جنينى في أول مؤلفاته الفلسفية، نقصد «الجوامع الصغار» التي فرغ من كتابتها سنة ٥٥٤ هجرية ذلك أننا نقرر له في مقدمة «جوامع السماع الطبيعي» ما يلى، يقول : «وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على أرسطو من

غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلكَ سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده. وقد كان أبو حامد رام هذا المرام في كتابه المعروف ب«مقاصد الفلاسفة»، لكنه لم يف بها بما رام من ذلك، فرأينا أن نقصد قصده لما رجونا في ذلك لأهل زماننا من المنفعة التي رجاها وللسبب الذي ذكره». إن الغزالى حاضر هنا في أول نص فلسفى كتبه ابن رشد، بوصفه «الغزالي» الرجل الذي لم يف بما صرح به في كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذي قال فيه إنه يريد أن يشرح مذهبهم كما هو قبل الرد عليهم. وابن رشد يريد أن يقوم بما لم يف به أبو حامد وهو تقديم مذهب أرسطو كما هو في حقيقته. ولا يخفى أننا هنا أمام تصريح واضح وجلي بأن الغزالى رد على أرسطو دون أن يكون قد عرض مذهبه على حقيقته. والقضية الأساس في كتاب ابن رشد «تهافت التهافت» هى هذه بالضبط : الغزالى لم يرد على أرسطو بل على ابن سينا !

بعد هذا الاستطراد في تاريخ وضع الكتب الثلاثة «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت» ومناسبتها نعود إلى صلب موضوعنا : «تصحيح العقيدة».

وإذا نظرنا إلى الكتاب الأساسى الذي خصصه ابن رشد ل«تصحيح العقيدة»، وهو كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة، من زاوية تطور علم الكلام الذي انتهى في زمن ابن رشد إلى «بيانات التكفير» التي أصدرها الأشاعرة ضد كل مَنْ لا يعتنق مذهبهم، أمكن أعتباره بمثابة شرح

وتطوير للفتوى التي صدرها ابن رشد الجد، عندما سئل في موضوع «بيانات التكفير» المذكورة. وبذلك يكون الكتاب استمرارا مباشرا لتلك الفتوي. إن ابن رشد الحفيد، الفليسوف، يتبنى هنا نفس موقف ابن رشد الجد، الفقيه.

أما إذا نظرنا إلى الكتاب من خلال المخاطب الرئيسي فيه، الذي يستحضر ابن رشد كتبه وتنظيره للمذهب الأشعري، والذى كان «المرجع» في هذا المذهب في عصر فليسوفنا، المتحرر ابن رشد فإن أبا المعالى الجويني، أستاذ الغزالى يفرض نفسه ك«مخاطب» أول، بوصفه الشخص الذي حاول إيجاد حلول للمشاكل الكثيرة التي كان يعانى منها علم الكلام الأشعري. ويبقى الغزالى حاضرا هنا، كما كان في «فصل المقال»، بوصفه الرجل الذي «طم الوادى على القري»، حسب تعبير ابن رشد.

لنقف قليلا مع هذا «المرجع» بالمقارنة معه على بنية الكتاب الذي بين أيدينا، لنعود بعد ذلك إلى مستوى آخر، هو الأهم بالنسبة لنا نحن اليوم، لارتباطه المباشر باهتماماتنا المعاصرة.

إذا نظرنا إلى فهرس الكتاب أو إلى بنائه الداخلى وجدناه يعكس بشكل واضح الصورة العامة التي استقرت عندها مباحث «علم الكلام» زمن ابن رشد وهى الصورة التي ترسمت مع أبى المعالى الجوينى بعد أن اكتملت صياغتها مع كل من أبى بكر الباقلانى وعبد القاهر البغدادى.

ومع أن الشكل الخارجى لهذه الصورة العامة قد يختلف قليلا أو

كثيرا من مؤلف لآخر، فإن بناءها الداخلى كان قد استقر على مقدمات وأركـان ولواحق. المقدمات في النظر والاستدلال والمعلومات «المعارف» وأنواعها، من حسية وعقلية وخبرته ... الخ أما الأركان فثلاثة، وقد باتت تشكل الأبواب الرسمية في علم الكلام وهى : ذات الله، صفاته، أفعاله. وأما اللواحق فتتناول قضية الإمامة، ومسائل فرعية أخرى أقل أهمية.

وإذا نحن أردنا نربط هذا الكتاب من هذا المنظور بكتاب معين من الكتب التي سبقته فإن كتاب «الإرشاد» للجوينى يفرض نفسه كـ«مرجع» أول، سواء على صعيد بنية النص أو على صعيد مضمون القضايا موضوع النقاش. لقد ذكر ابن رشد أبا المعالى الجوينى بالأسم مرات عديدة،وأشار إلى رسالته «العقيدة النظامية» وكتابه «الإرشاد» متعاملاً مع آرائه بوصفها أنضج ما انتهى إليه «الكلام» الأشعري، مركز نقده عليها بوصفها كذلك.

ليس هذا فحسب بل أننا نستطيع أن نقرز عنوان كتاب الجوينى في عنوان كتاب ابن رشد بوصفه، أعنى هذا الأخير، ردا مباشرا،أو معارضة «كلامية» صريحة، إن النص الكامل لعنوان كتاب الجواينى هو : «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصوال الاعتقاد». أما كتاب أبى الوليد ابن رشد فعنوانه : «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» فالمعنى إذن واحد : الإرشاد – أو الكشف عن – الأدلة «العقلية» التي تثبت بها

عقائد الإسلام.

غير أن هذا التطابق على مستوى العنوان الرئيسى سيتحول إلى «تعارض» بل إلى معارضة صريحة بمجرد ما ننتبه إلى العنوان الفرعي لكتاب ابن رشد والذى يهمل ذكره في الغالب. ذلك أن العنوان الكامل لهذا الكتاب هو كما يلى : «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة» . والمعنى هنا هو المذهب الأشعرى أساس، وهكذا فبينما عمل الجوينى في كتابه على تقرير مذهب الأشعرية في صورته الرسمية التي اتخذها في زمانه، بوصفه وحده مذهب «الفرقة الناجية»، أخذ ابن رشد على عاتقه مهمة مزودجة قوامها نفى وإثبات، ونقد وتقديم بديل.

ذلك ما يصرح به ابن رشد في مستهل كتابه حيث يشرح الغرض من تأليفه فيقول : «.... فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة

ـ وتأويلات مبتدعة».

يتعلق الأمر إذن بمهمتين اثنتين : الكشف عن العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها من جهة، والتعريف ب«الأقاويل المحدثة» و«التأويلات المبتدعة» التي تقررها فرق المتكلمين، وعلى رأسها الأشعرية من جهة أخري. ومع أن الاثنين مستقلين إحداهما عن الأخرى فإن ابن رشد يحرص على الربط بينهما : تارة يقدم الأولى ويؤخر الثانية ليجعل الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها » بديلا قرآنيا عن تأويلات الأشعرية، وتارة يفعل العكس : يقدم البديل القرآنى أولا ثم يأتى بالمذهب الأشعرى بوصفه ابتداعا وانحرافا.. الخ.

ومهما كان الأمر فالقضية المطروحة ليست مجرد قضية «كلامية»، قضية رأى أو آراء مقابل أخري، كلا. إن المسألة أعمق من ذلك وأبعد أثرا: إنها قضية العقائد التي يجب أن يحمل الجمهور - بل جميع الناس - عليها، وبالتالى قضية «الدين والمجتمع». وذلك هو مجال مهمة التصحيح التي ندب ابن رشد نفسه لها في هذا الكتاب .

وهكذا يرتبط كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» بكتاب «فصل المقال»، على هذا المستوى أيضا، ارتباطا مباشرا فهو استمرار له وتتمة كما أشار إلى ذلك ابن رشد نفسه في أول الكتاب، وكان قد وعد به في خاتمة «فصل المقال» عندما نبه إلى أن «التأويل الحق ليس يوجد - كما يقول - لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، أعنى أن تأويلهم لا يقبل

النصرة، ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هى حق،ولهذا كثرت البدع».
ثم يؤكد أنه : «من قبل التأويلات والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها، فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانوا أقل تأويلا، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق».

واضح إذن أن الشاغل الذي كان يؤطر تفكير ابن رشد في هذا الكتاب، كما في الكتاب الذي سبقه «فصل المقال»، لم يكن مجرد شاغل كلامى نظري، بل هو أساسا شاغل اجتماعى سياسى يتمصل في «الأضرار» التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من «التصريح للجمهور» بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من شنآن وتباغض وحروب وتمزيق للشرع وتفريق للناس كل التفريق.

وتتضح آفاق هذا الشاغل الاجتماعى السياسى في ثنايا الكتاب، وفى أكثر من موضوع فهو يشبه حال الشريعة، يعنى الدين، بدواء ركبه من عدة عناصر «طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أوالأكثر»، فجاء رجل لم يناسبه ذلك الدواء فغير من تركيبه وصنع مركبا جديدا وقدمه للناس وقال : هذا هو الذي قصده ذلك الطبيب، فصدقوه وأخذوا من ذلك الدواء، فأصابهم بسببه مرض، ثم جاء رجل آخر وادعى نفس

الادعاء وفعل الشيء نفسه، وأصاب الناس مَن ذلك مرض آخر. ثم جاء ثالث فرابع .. إلخ وادعوا ما ادعى الأول والثانى وفعلوا فعلهما، وكانت النتيجة أن توالت الأمراض على الناس بسبب ذلك : حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب.

ويضيف ابن رشد قائلا : «وهذه حال الفرق الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدا عن موضعه الأول».

ثم يخاطب قارئه : «وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح» ذلك : ما فعله بالشرع الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية. ثم جاء أبو حامد «الغزالي» فطم الوادى على القرى «أغرقها» وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه.

وينطلق ابن رشد في عملية «تصحيح العقيدة» من منطلق منهجى هو الفصل بين الدين والعلم «الذى كان في عصره جزء من الفلسفة». العلم مهمته النظر في الموجودات بهدف فهمها كما هى أولا، ثم استخلاص العبرة منها بعد ذلك فالأولوية هنا ل«العلم» على «العمل» «والمقصود بالعمل هنا : السلوك الدينى والأخلاقى». أما الدين فمقصده الأول هو العمل، والعلم فيه هو من أجل العمل. ثم إن الدين هو للناس كافة،

والأغلبية العظمى من الناس ليست على درجة من العلم والمعرفة بحيث يطالبها ب«العمل» انطلاقا من العبرة التي يستخلصها «الراسخون في العلم». ولذلك جعل الدين خطابه في المستوى الذي يفهمه معظم الناس فضرب المثل واستعمل المجاز وغير ذلك من أساليب الإقناع. وتلك هى طريق الشرع في بيان العقائد التي قصد حمل الجمهور عليها.

أما العلماء فهم ملزمون بالعقائد نفسها، ولكن بما أنهم يستطيعون فهمها فهما أعمق، يتعدى «الظاهر» الذي قوامه المجاز، ويتسق مع التصور العلمى الذي حصلوا عليه من النظر في الموجودات فلهم أن يجمعوا، بنوع من التأويل، بين ما يعطيه الظاهر من النصوص الدينية وما يعطيه النظر العلمى في الموجودات والتأويل في هذا المجال له ضوابط تجعل منه واجبا أو جائزا أو ممنوعا حسب نوع المؤول : فإن كان من أصول الشريعة فلا تأويل، بل يجب أخذ الأصول في الشرع كمسلمات، تماما مثلما هو حال الأصول الموضوعية في العلوم. أما إن كان في غير الأصول فالتأويل في حق العلماء يكون واجبا أو جائز حسب الحالات. وفى جميع الأحوال يجب عدم إفشاء التأويل للجمهور. وهذا لسببين: أولهما أن التأويل المعنى هنا هو التأويل الذي يقوم به الراسخون في العلم، والجمهور بما أنهم ليسوا على درجة من العلم كافية لتلقى الحقائق العلمية، فإن إفشاء التأويل فيهم لن يعمل إلا على تشويش عقائدهم وإبطال المقصود الأول منها وهو العمل والسلوك القويم

وتوخى الفضيلة. أما السبب الثانى فهو أنّ التأويل اجتهاد وبالتالى فمن المنتظر أن يختلف المؤولون. وإفشاء التأويلات المختلفة المتباينة والتضاربة للجمهور ينجم عنه لا محالة «شنأن وتباغض وحروب»، وتمزيق للشرع وتفريق للناس «كل التفريق». وهذا ما حدث فعلا : ف«من قبل التأويلات والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا»، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق» .

كان ابن رشد واعيا تمام الوعى بأن «تصحيح العقيدة» لا يعنى صرف الناس عن التأويل فذلك لا يمكن، لأن النصوص الدينية تتطلب دوما نوعا من التأويل خصوصا عندما يتعلق الأمر ب«المتشابه» الذي يكون فيه عدم التأويل هو نفسه تأويل. وإذن فالمطلوب هو وضع قانون للتأويل وتطبيقه على جميع ما يؤول في القران حتى يسد الباب على التأويلات المغرضة التي ترمى من وراء التأويل وإفشائه للجمهور إلى استتباع العوام، الشيء الذي ينتج عنه تمزيق الشرع وتشتيت شمل الأمة. أما بالنسبة لقانون التأويل فقط سطر فيه ابن رشد قواعد في «فصل المقال» وفى «الكشف عن مناهج الأدلة»، وهى كجميع القواعد تغلب عليها الصورية والطابع المنطقي، وقد شعر هو نفسه بأن مثل هذه القواعد لا تكفى في عملية «التصحيح» المطلوبة، ولذلك ختم كتابه مخاطبا قارئه :

«وأنت فقد-وقفت من قولنا على مقدار الخطر الواقع من قبل التأويل. وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة، أعنى أن نتكلم فيها بما ينبغى أن يؤول أو لا يؤول، وإن أول فعند مَنْ يؤول، أعنى في جميع المشكل الذي في القران والحديث».

لم يتمكن ابن رشد من تحقيق هذه الأمنية، فمشاريعه العلمية كثيرة متشعبة، وشعوره بما يجب القيام به تتسع آفاقه وتتشعب مع تقدمه في الممارسة العلمية. ومع ذلك فما أنجزه في «الكشف عن مناهج الأدلة»، ليس بالشيء اليسير. لقد بين مكامن الضعف والخلل في مذاهب المتكلمين وأوضح أن هذه المذاهب ليست لا على الطريقة الشرعية ولا على الطريقة العقلية، ثم قدم البديل الذي اعتبره لا يتعارض لا مع علم عصره ولا مع ظواهر النصوص، ولا يهدف إلى إنشاء مذهب أو «حزب». إن الهدف الذي قصده ابن رشد من البديل الذي قدم هدف علمى لا غير، فهو لا يرمى إلى أكثر من بيان أن ما يقرره العقل بالبرهان لا يمكن أن يتعارض مع ظواهر النصوص، فالتأويل الصحيح، النزيه، كفيل بإظهار الحق الذي عبر عنه في النص الدينى بما يناسب أفهام الجمهور، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. وفيما يلى ملخص للنقد الذي مارسه فليسوفنا المتحرر ابن رشد على مذاهب المتكلمين وملامح عن البديل الذي قدمه.

• استعرض ابن رشد فرق المتكلمين كما كانت في العالم الإسلامى في

زمانه وحصرها في أربعة : الحشوية، والباطنية، والمعتزلة، والأشعرية.

أما الحشوية فتتلخص دعواهم في قولهم : «إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل». بمعنى أن الإيمان بما جاء به الرسول وحده كاف، وأن لا مكان لإعمال العقل لإثبات وجود الله وصفاته ... الخ تماما كما لا مكان له في التعريف على أحوال المعاد ... الخ فتلك كلها أمور «لا مدخل فيها للعقل». ويرد ابن رشد على هذه الدعوى بكونها باطلة تتناقض مع القران نفسه الذي يدعو الناس إلى استعمال عقولهم للتعرف على وجود الله من خلال النظر في مخلوقاته، وهذا في غير ما آية كما تتناقض وتتعارض مع الحكمة التي من أجلها خلق الله العقل للإنسان...الخ.

وأما الباطنية «ويقصد بهم هنا المتصوفة» «فيزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة «بالتفكير» على المطلوب». ويرد ابن رشد على هذه الدعوى بأن هذه الطريقة، طريقة الكشف والإلهام - إذا سلمنا بوجودها - «ليست عامة للناس بما هم ناس»، فضلا عن أنها ليست الطريقة التي قصد الشرع حمل الناس عليها : «فالقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر».

أما المعتزلة فيقول ابن رشد عنهم إن كتبهم لم تصل إلى الأندلس في زمانه وإن كان يبدو أنها من جنس طرق الأشعرية وبالتالى فما سيقال في

الرد على الأشعرية ينطبق كذلك في مجمله على المعتزلة.

يبقى الأشعرية إذن، وهم الذين كانت لهم السيادة، على الساحة العقائدية زمن ابن رشد. لقد جعلوا من مذهبهم وحدة المذهب الحق وحكموا بالبطلان على جميع المذاهب الأخري. بل أن بعضهم جعل المقدمات العقلية التي وضعوها للاستدلال على وجهة نظرهم شرطا في الإيمان، حتى إنهم كفروا «مَنْ ليس يعرف وجود البارى بالطرق التي وصفوها لمعرفته». هذا من أقطابهم، قد كفر الفلاسفة لاختلافهم مع وجهة النظر الأشعرية.

ركز ابن رشد إذن على المذهب الأشعرى وهو يحلل طريقتهم في إثبات العقائد الدينية الإسلامية ليبين ابتعادها عن الطريقة التي «قصد الشرع حمل الجمهور عليها». وهى الطريقة الواردة في القرآن الكريم من جهة، ويكشف عن تناقضها مع العقل والمعرفة العلمية الفلسفية من جهة أخري.

ولا بد من الوقوف هنا قليلا مع هذا التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين العلماء والجمهور، إنه تمييز على مستوى المعرفة فقد، فالاختلاف بين معارف العلماء ومعارف الجمهور اختلاف في التفاصيل، وبالتالى في الدرجة، لا في النوع، الجمهور يقتصرون «على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس»، وقد لا يصدقون العقل إذا تعارض مع الحس، «فينبغى للذى يريد أن يخوض في هذه الأشياء، أن يعلم أن كثيرا من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية، إذا عرضت على بادئ الرأى

وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك، كانت بالإضافة إليهم شبيها بما يدرك النائم في نومه .. وأن كثيرا من هذه، ليس لها مقدمات من نوع المقدمات التي هى معقولة عند الجمهور يقنعون بها في أمثال هذه المعاني. بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع. وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين. مثال ذلك : أنه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة في الكلام منهم، إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم، هى نحو من مائة وسبعين ضعفا من الأرض، لقالوا هذا من المستحيل. ولذلك يخاطبهم الشرع بضرب المثل وتصوير صفات الألوهية والقضايا الأخروية تصويرا حسيا مستمدا مما هو مشاهد عندهم. «أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان»، أي ما يتوصلون إليه بأنواع الاستدلالات التي يستعملونها لاستخراج المجهول من المعلوم، ولذلك كانت معارف العلماء أوسع من معارف الجمهور.

أما الفرق بين العلماء والمتكلمين، الجدليين، فهو أن العلماء - والمقصود هنا الفلاسفة - ينطلقون من دراسة «الشاهد» أي معطيات الحس والتجربة،والارتقاء منه إلى «الغائب» أو «ما وراء الطبيعة»، أي العالم الإلهي، وهم يتوخون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها وتماسك الخطوات المنطقية التي يسيرون عليها. وغرضهم في كل ذلك البحث عن الحقيقة وبناء العلم من أجل العلم نفسه، العلم الذي

به ينال الإنسان كماله فينفصل به عن الحيوان والنبات والجماد ... إلخ أما المتكلمون الجدليون فهم، بالعكس من ذلك، ينطلقون من أصول مذهبهم التي تتعلق ب«الغائب» أي بعالم الألوهية وما في معناه ثم يبنون الشاهد، أي معطيات الحس، بالشكل الذي يمكنهم من الاستدلال به على صحة تلك الأصول. هدفهم، كسب الأنصار وليس بناء العلم.

هذا من جهة ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة إلى أن اعتراضات ابن رشد على الأشعرية والمتكلمين عموما ليست اعتراضات جدلية من ذلك النوع الذي كل ما يهدف إليه هو هدم دعوى الخصم أو التشكيك فيها على الأقل، كلا إن ابن رشد يستحضر في ذهنه ما كان يعتبره في عصره معرفة برهانية، أي علما، وبكيفية عامة نظام الكون كما شيده أرسطو بطريقته «البرهانية»، التي تنطلق من المحسوس إلى المعقول. ثم يقارن بين آراء المتكلمين وبين هذه «المعرفة العلمية»، فيبين الخلل في تلك الآراء دون أن يشرح بتفصيل ما تعرضه تلك «المعرفة العلمية» من معطيات وما تتصف به من يقين، إدراكا منه أن ذلك لا يمكن عرضه مجزءا، فالأمر يتعلق بمنظومة «المنظومة الأرسطية» مترابطة الأجزاء كالبناء يشيد بعضه بعضا ويستند بعضه إلى بعض، لا يمكن ولا يصح اقتطاع جزء منه وعزله عن الباقي. وهذا الإدارك العميق للطابع المنظومى ل«العلم البرهاني» الأرسطي، والذى عبر عنه ابن رشد بوضوح حينما أشار إلى أن الفلسفة في عصره قد كملت وصار من الممكن تعليمها بطريقة برهانية كما تعلم الرياضيات هو

الذي اضطره إلى الوقوف عند مجرد الإحالة إلى طَلب المعرفة «البرهانية» في موضعها. ومعلوم أن موضعها هو كتب أرسطو، وكان ابن رشد منكبا على شرحها، تارة شرحا مختصرا وتارة تفسيرا مطولا. ثم أن كتب أرسطو نفسه كانت موجودة متداولة. وإذن فإحالته إلى «كتب البرهان» ليست إحالة إلى مجهول ولا إلى ما ليس في المتناول بل إنها إحالة إلى أهم كتب أرسطو الطبيعية وفى مقدمتها كتاب «الطبيعة» أو «السماع الطبيعي».

لقد انطلق أرسطو في هذا الكتاب من دراسة الظواهر الطبيعية التي أرجعها في نهاية المطاف إلى ظاهرة واحدة هى الحركة. ومن استعراض أنواع الحركة في الأرض والسماء يخلص أرسطو إلى النتيجة التالية، وهى أن جميع هذه الحركات ناتجة عنه تحريك متحرك، وأن المتحركات المحركة تتسلسل من الأرض إلى السماء تسلسلا لا بد أن يقف به العقل إلى افتراض محرك لا يتحرك، وإلا تسلسل الأمر إلى غير نهاية. وهذا المحرك الذي لا يتحرك «أو المحرك الأول أو السبب الأول، وهو الله عنده» هو أشبه بمعشوق ثابت في مكانه، تنشد إليه وتتحرك نحوه جميع الموجودات لجماله وبهائه، ولكونه السبب الأول والمحرك الأول.

وبما أن جميع أنواع الحركة التي في الأرض مرتبطة بالحركة التي في السماء، حركة الكواكب على أفلاكها إلى الفلك المحيط الذي يحيط بالعالم كله ويحرك بحركته جميع الأفلاك الأخرى، فإن المحرك الأول الذي يحرك مباشرة ذلك المتحرك الأول، لا بد أن يكون مثله في السماء العليا

ولا بد أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه، لأنه إن كان داخل العالم لم يكن محركا للمتحرك الأول، بل سيكون متحركا به كبقية أجزاء العالم، أما إذا فرضناه خارج العالم فسيغدو من الصعب تصور كيفية تحريكه للعالم. وهذا راجع إلى أن الفكر العلمي القديم فكر أرسطو خاصة، لم يكن يستسيغ التحريك من بعد وبدون واسطة.

هذه الصورة المختزلة جدا لنظام الكون حسب أرسطو ينبغي، بل يجب، استحضارها في الذهن عند متابعة ابن رشد في مناقشته للمتكلمين، وكذلك عند عرضه. «المعنى الظاهر» للآيات التي يستشهد بها بوصفها تعبر عن «الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها». إن حماس ابن رشد لهذا «المعنى الظاهر» في النصوص الدينية، وفى القرآن خاصة، حماس صادق، وهو مخلص فيه تمام الإخلاص، ذلك لأنه كان يراه أقرب إلى «المعرفة العلمية» في عصره من تأويلات المتكلمين.

إننا نعتقد أن ابن رشد كان يؤمن إيمانا صادقا ويعتقد اعتقادا راسخا في هذا التوافق، بل التطابق، الذي كان يراه بين ما يستفاد من ظاهر الشرع وما يقرره العلم الأرسطى والنظام الفلسفى المشهد عليه. لقد كان يراهما مظهران الحقيقة واحدة، ولذلك قال بصددهما إنهما معا الحق بعينه : «والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له». ومن هنا كان إعجاب ابن رشد بأرسطو لا يوازنه ولا يتفوق عليه إلا إعجابه بالقران وإيمانه به. ومن هنا إشارته إلى تلك السعادة التي يحس بها من يجمع بين المعقول والمحسوس.

وختاما تمنياتي لكم بمزيد من الفكر الراق المتنور مع فلاسفة العالم.

أهم المراجع العربية

١ - تهافت التهافت
٢ - فصل المقال
٤ - الكشف عن مناهج ونهاية المقتصد
٥ - تفسير ما بعد الطبيعة
٦ - تلخيص كتاب المقولات
٧ - تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو
٨ - شرح أرجوزة الطب لابن سينا
٩ - الكليات
١٠ - مقدمة ابن خلدون
١١ - نفح الطيب
١٢ - المعجب في تلخيص أخبار
١٣ - إخبار العلماء بأخبار الحكماء
١٤ - وفيات الأعيان
١٥ - جمهرة أنساب العرب
١٦ - قصة حى بن يقظان
١٧ - كتاب الأخلاق لأرسطو
١٨ - حضارة العرب في الأندلس



فهرس المحتويات